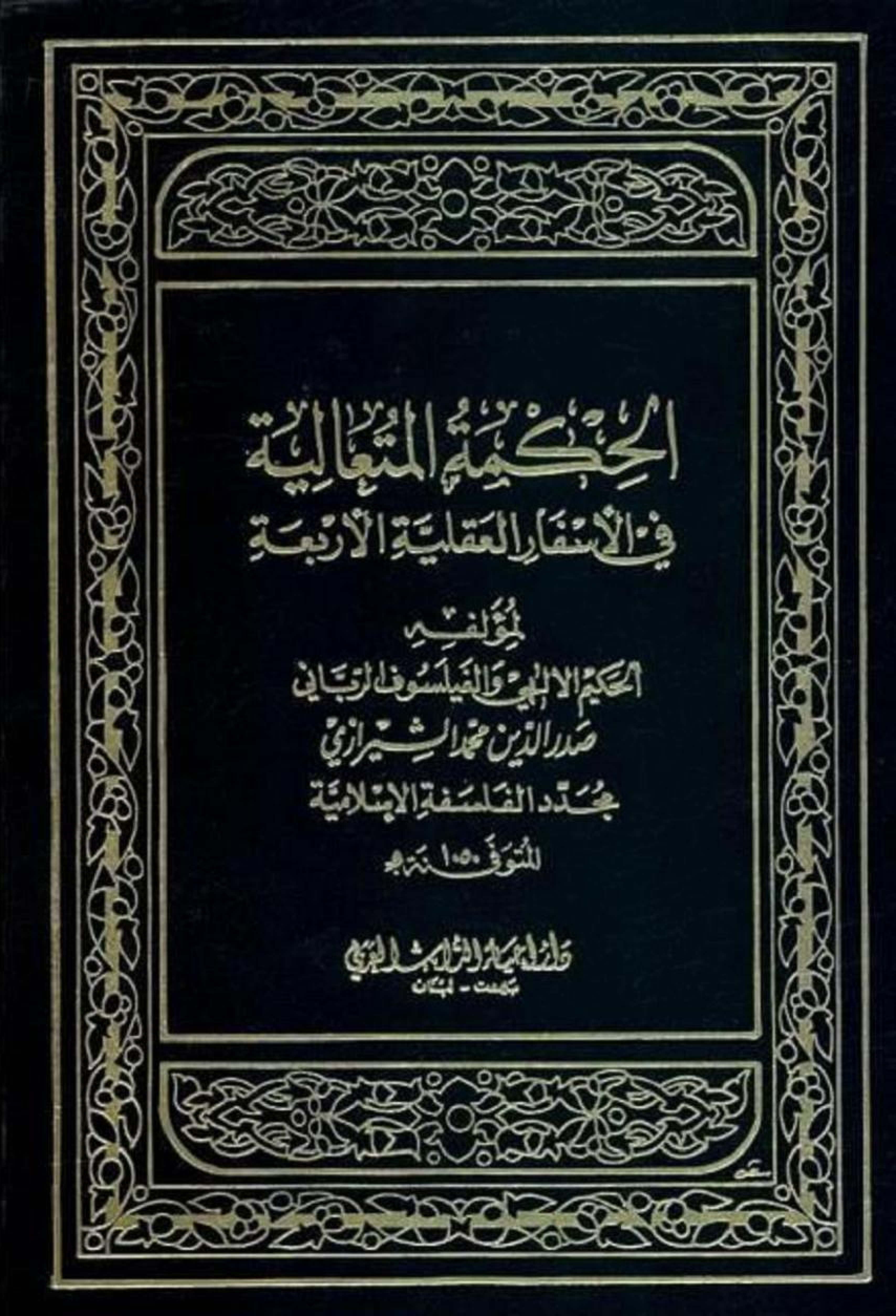

الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة
لمؤلفه
الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني
صدر الدين محمد الشيرازي
مجدد الفلسفة الإسلامية
المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ
دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

الحكمة المتعالية

في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه
الحكيم الالهي والفيلسوف الرباني
صدر الدين محمد الشيرازي
مجدد الفلسفة الاسلامية
المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ

الجزء الأول

الطبعة الرابعة
١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م
دار احياء التراث العربي
بيروت

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
جمعداری اموال مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة فی علم الطبیعی

ان الترتیب الطبیعی وان استدعی تقدیم(١) مباحث الجواهر واقسامها علی مباحث الاعراض واقسامها ، لكن اخرنا البحث عن الجواهر لوجهین :
احدهما ان اكثر احوالها لایبرهن الا باصول مقررة فی احكام الاعراض.
و ثانیهما ان معرفتها (٢) شدیدة المناسبة لان یقع فی العلم الالهی و علم

---

١ ــ تاخیر مباحث الجواهر عن مباحث الاعراض لایوجب ان یقع معرفتها فی العلم الالهي وان اقتضي وقوع معرفتها قريباً من العلم الالهي ومتصلا به ، ولعل المراد ذلك فتامل.
الاستاذ الاستاذ .

٢ ـ قوله معرفتها ای معرفة الجواهر بكونها متبوعة للاعراض شديدة المناسبة لان يقع في فن الربوبيات دون الفلسفة الاولى ، فان ذوات الاشياء واعيانها متبوعة لمفهوماتها فالاعراض نسبتها الى الجواهر نسبة المفاهيم الى الذوات و نسبة العلم بالاعراض الى العلم بالجواهر نسبة الفلسفة الباحثة عن الكليات والمفهومات العامة الى العلم الالهي الباحث عن ذوات الاشياء واعيانها فكما يقدم الفلسفة المذكورة على الالهي كذلك قدم المصنف قدس سره علم الاعراض ومباحثها على علم الجواهر ومباحثها الاستاذ محمد اسماعيل .

المفارقات الباحث عن ذوات الاشياء واعيانها ، دون ان يقع فى الفلسفة الباحثة عن الكليات والمفهومات العامة واقسامها الاولية ، فلهذين الوجهين قدمنا احكام الاعراض على مباحث الجواهر وفيها مقدمة وفنون :

اما المقدمة : ففى بيان عدد المقولات ، وهى عند الفلاسفة عشرة : الجوهر ، والتسعة الباقية العرضية ، وهى الكم والكيف والاضافة والاين والوضع ومتى والملك وان يفعل وان ينفعل .

و فيها مباحث اربعة ، احدها : اثبات ان كلامنها جنس لما تحته وهو لايظهر الابخمسة امور :

الاول اشتراك الاقسام التى جعلت تحت كل من هذه العشرة فى معنى وما هو اقل ما يجب فى الجنس .

الثانى ان يكون ذلك المعنى الذى هو جهة الاشتراك وصفا ثبوتيا لان السلوب لاتكون اجناسا للموجودات ، اللهم الا ان يكون عنوانات يشاربها الى معانى كلية كما فى الجوهر والكيف .

الثالث ان يكون الوصف الثبوتى مقولا على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك اذ التشكيك عندنا لايكون الافى الوجودات لافى المهيات ، و الوجود غير داخل فى المهيات .

الرابع ان يكون داخلافيما تحتها من الانواع ، لاعراضاً خارجاً **الخامس** ان يكون تمام المهية الجزء المشترك بينهما **وثانيها** ان هذه العشرة لايوجد اثنان منها داخلين تحت جنس ، ولم يوجد فى كلام الاقدمين برهان على هذا .

بل الشيخ حكى : ان من الناس من زعم ان الفعل والانفعال هما نفس الكيفية ، وهذا فاسد لان التسخين مثلا لو كان هو السخونة لكان كل مسخن متسخنا ولكانت الحركة متسخنا وهو باطل .

واما التسخن والتسود فهو طلب السخونة وطلب السواد ، وطلب الشىء يستحيل

ان يكون ذلك الشيء لاستحالة كون الشيء طلبا لنفسه ، و من الناس من جعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف وجعل النسبة جنساً للسبعة الباقية ، ووافقهم صاحب البصائر (١) وصاحب المطارحات جعلها خمسةهذه الاربعةوالحركةوله حجة على الحصر فيها سننقلهاولانم نبين وجه الخلل فيها (قال فيها ـ ل) ولماحصرنا المقولات المشهورة في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضع لصاحب البصائر حصرها في اربع . و هي الاربعة المذكورة قال و اذا اعتبرت الحصر الذي ذكره لاتجده صحيحاً فان الحركة لم تدخل تحت الجوهر لانها عرض و لاتحت الكم لانها ليست نفس الكم وان كان لها تقدير ولايلزم من كون الشيء متقدراً كونه كماً بذاته وليست بكيف ، فان الكيفية هيئة قارة لاتقتضي القسمة ولا النسبة لذاتها و ان عرض لها النسبة الى المحل .

عقدة وحل

مركز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اقول : هذا الكلام كما يرد ظاهراً على الحصر المذكور يرد على الحصر للعرض في التسع حيث انهم لم يجعلوا الحركة مقولة اخرى ، فهذه عقدة على القائلين لكل من المذهبين فيجب دفعها ، والحل ان الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود ولامهية له الا الكون المذكور ، والوجود خارج عن المهيات الجوهرية والعرضية ، والطبيعة التي يلحقها الجنسية لايجوز ان يكون خارجاً عن مهية الانواع ، فالحركة ليست بجنس فضلا عن ان تكون مقولة والذي يذكر في مباحث الحركة ان وحدتها قد تكون جنسية و نوعية وشخصية فذلك باعتبار ما تعلقت به .

ثم قال : فاذن الاقرب لمن يريد ان يحصر المقولات في الخمسة ان يقول : المهية

١ ـ هو ابن سهلان الساوجي على ما سمعت عن الاستاد وسئلته عن اسمه فق ماءاعلم صحيح .

التى هي وراء الوجود اما ان يكون جوهراً اوغير جوهر وهو الهيئة ، فهي اما ان يتصور ثباتها اولا يتصور، فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباتها ، فاما ان لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة ، واما ان يعقل دون ذلك ، فاما ان يوجب المساواة و اللامساواة والتجزى اولا، فان اوجب فهو الكم والافهو الكيف ، فالكيف قد وقع في آخر التقسيم وله مميزات عن كل واحد من اطراف التقسيم ، فهو من حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر ومن حيث انها قارة امتاز عن الحركة، ومن حيث انها لا تحتاج في تصوره الى تصور امر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الاضافة ،ومن حيث انها لا تحوج الى اعتبار تجزء امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع امور يفصله عن المشاركات الاربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسة ، ثم اخذ في بيان ان متى والاين وغيرهما لا يعقل الا مع النسبة ، وساق الكلام في واحد واحد الى آخر هذا الكلام .

بحث آخر معه : اعلم ان النسبة ليست امراً مستقل المهية يمكن تعقلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب اليه ، ولا ايضا يمكن تجريدها في العقل عن المنتسبين، و كل مالم يمكن تجريدها لا في الخارج ولا في العقل عن شيء ولا ايضا يمكن اعتبارها من حيث هي معزولا فيه النظر عما عداه ، فلا يمكن اخذه طبيعة محمولة على جزئيات لها الا مع ذلك الشيء فالنسبة لا تكون جنساً او نوعاً محمولا على ما تحتها الا مأخوذا معها جنس ماهي نسبة له او نوعه ، فكون النسبة جنساً او نوعاً اوشخصاً لا يستصح ولا يستقيم الا بان يكون ذو النسبة بما هو ذو النسبة (١) احد هذه الامور .

١ـ يرد عليه ان ماذكره لو تم يقتضي ان يكون ذو النسبة من المقولات السبعة النسبية مقولة و جنسا عاليا حتى يصح ويستقيم جعل نسبته مقولة وجنسا عاليا ، و ليس كذلك فعلى ماذكره لا وجه لجعل اين وهو النسبة الى المكان مقولة اذ ليس المكان الذى هو ذو النسبة مقولة و كذا لا يصح جعل متى وهو النسبة الى الزمان مقولة اذ ليس الزمان مقولة ، وهكذا القياس في الخمسة الباقية من المقولات النسبية .

اللهم الا ان يقال : انها اى المقولات تابعة لماهي النسبة له في الجنسية في الجملة، واما كونها مقولة فبالاتفاق والاجمال انه لا يوجد لما هي نسبة ذاتي تشترك فيه فتامل فيه .

الاستاذ الاستاذ .

فاذا تقرر هذا فنقول: النسبة المكانية وهي الاين مثلا يجوز كونها جنساً لكل ما يؤخذ معها المكان من النسب ، وكذا مقولة متى و هي نسبة الشيء الى الزمان يصح وقوعها باعتبار اخذها مع الزمان جنساً لكل نسبة يؤخذ معها نوعاً من الزمان ، فيكون تلك النسب الماخوذة مع الانواع انواعاً لمتى و مايؤخذ معها اشخاص الزمان اشخاصاً مندرجة تحت مقولة متى لاندراج تلك الاشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان فاذاً لو وجد لهذه المعاني السبعة التي تحصلت باعتبارها مهيات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطيء داخل في قوامها لامكن القول بان النسبة جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسا فرضا للزمان والمكان و لنفس الاجزاء التي لذوات الاوضاع و نفس الكيفية التي في ان ينفعل وان يفعل، و كذا للجوهر باعتبار نسبة الاضافة و كذا لاطراف الملك كالقميص والعمامة ، ومنهم من جعل المضاف جنساً للستة الباقية النسبية، والشيخ ابطل ذلك القول بان كون الشيء منسوباً وان استلزم كونه مضافا لكن الثاني عارض للاول غير داخل في تلك الستة ، فان كون الشيء في الدار مثلا هي نسبته التي هو بها اين وهذه النسبة ليست اضافة بل ايناً .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ثم اذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالاين يعرض له من حيث هو ذو اين ان يصير معقول المهية بالقياس الى ما هو فيه من حيث هو محوى و ذلك حاو لا من حيث هو اين فقط ، بل من حيث هو محوى وذلك حاويه فيعرض له الاضافة ، و كما ان كون الشيء بياضاً شيء و كونه لذي البياض شيء آخر، كذلك كون الشيء في مكان شيء و كونه مهية مقولة بالقياس الى غيره شيء آخر، والاول موضوع للثاني من حيث ان يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي والمحوي، وهذا معنى قولهم ان النسبة تكون لطرف واحد والاضافة للطرفين .

و ثالثها انه لا مقولة خارجة عن هذه العشرة والشيخ احتج على ذلك بحجة ضعيفة اعترف بردائتها ولذلك طويناها، (فان قيل): هنا امور خارجة عن العشرة كالوحدة والنقطة و الآن و الوجود و الشيئية والحركة والاعتبارات العامة و كذلك الفصول

البسيطة ومفهوم المشتقات كالابيض و الحار و امثالهما ، و كذلك الاعدام كالعمى و الجهل (قلنا :) اما الاعدام بما هي عدم فيجب خروجها لان كلامنا من الامور الوجودية و هي من جهة ملكاتها كالعلم والبصر ملحقة بالملكات بالعرض و كلامنا فيما بالذات ، و كذلك حكم المشتقات والمركبات لان الوحدة معتبرة في تقسيم الممكن الى هذه العشرة كما ان الوجود معتبر . واما خروج نفس الوجود فلان الكلام في المهيات و الوجود خارج عنها كما علمت واما الوحدة فهي عندنا نفس الوجود كما علمت و اما النقطة فهي عدمية واما الحركة فهي نحو من الوجود كما اشرنا اليه و اما الفصول البسيطة فهي بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة للمهيات النوعية و اما الشيئية و الممكنية من الامور الشاملة فلاتحصل لها الا بالخصوصيات.

قال الامام الرازي: لقائل ان يقول: ان الوحدة والنقطة داخلتان في مقولة الكيف لانهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور شيء خارج عن حامله ولايقتضي قسمة و لا نسبة في اجزاء حامله ، و الشيخ لم يتعرض لابطال هذا الوجه. **اقول :** قد علم وجه اندفاعه .

واعلم ان الشيخ حكى عن بعضهم ادخالهما في الكم ثم ابطل ذلك بان الكم مايقبل المساواة والمفاوتة لذاته وذلك لايحمل عليهما (١) وحكى عن قوم انهم ابطلوا ذلك بان الوحدة مبدء للكم المنفصل والنقطة مبدء للكم المتصل والمبدء خارج عن ذي المبدء والا لكان مبدء نفسه ثم ابطل هذا الابطال بان الوحدة ليست مبدءاً الا لقسم من الكم وهو المنفصل والنقطة ان ثبت مبدئيتها فهي ليست ايضاً مبدء الا للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منهما مبدء لبعض الانواع ان يصير مبدءاً لنفسه، و حكى عن آخرين

١- لايلزم من ذلك خروجهما عن مطلق الكم غاية مافي الباب خروج النقطة من المتصل والوحدة من المنفصل، قلت : ذلك يكفينا في ابطال هذا المذهب اذلاقائل بكون النقطة كما منفصلا مبدء للمتصل فيكون الوحدة بعكس هذا ومن هنا يظهر بطلان ابطال الشيخ هذا الابطال فافهم و كن من الشاكرين

فتحعلي خوئي

انهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة ، فالنقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة ما من الكيف ، وذلك باطل لان المهية الواحدة يستحيل ان يتقوم بجنس وبما ليس ذلك الجنس .

و **الشيخ قد سلم** خروج هذه الامور عن المقولات العشر ، و ذلك لايناقض دعوى عشرية الاجناس العالية فان الدعوى ان كل ما كانت له مهية متحصلة من جنس وفصل فهو تحت احدى هذه المقولات ، فالبسائط كنفس الاجناس العالية و الفصول الاخيرة والانواع البسيطة والهويات الشخصية خروجها غير قادح في الحصر كما ان من أدعى ان اهل المدينة عشرة اقوام فاذا وجدنا اقواما بداة غير متمدنين لم يقدح ذلك في دعوى عشرية المدينين.

و **رابعها** عن كيفية انقسام هذه المقولات الى انواعها فلابد من تحقيق ان تقسيمها الى اقسامها هل هي بالفصول اوبالعوارض ، وتقسيمها الى العوارض ايضاً قد يكون مطابقا للتقسيم بالفصول كما اذا قسمنا الحيوان الى قابل العلم وغير قابل العلم فانه يطابق لتقسيمه الى الناطق و غير الناطق وقد لايكون كتقسيم الحيوان الى الذكر و الانثى .

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

الفن الاول

في مقولة الكم واثبات وجودها و وجود اقسامها و اثبات عرضيتها وفيه فصول .

فصل (١)

في تعديد الخواص التي بها يمكن معرفة مهية الكم المطلق

وهي ثلاث: **الاولى** التقدير والمساواة والمفاوتة وهي امور اضافية لكن عروضها للاشياء من جهة انها كم اوذو كمية لابسبب الطبيعة الجسمية العامة او الخاصة .

الثانية قبول القسمة وهي تشتمل على قسمين : احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يتوهم فيه شيئان مثله ، و يتوهم لكل من الشيئين ايضاً شيئان مثل الاول و

هكذا لا يقف الى غير النهاية وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته ولايوجب لحوقه للجسم تغييراً فيه وحركة له مكانية ، والثانى حدوث الافتراق و الانفكاك و هو عبارة عن حدوث هويتين للجسم بعد ان كانت له هوية واحدة من نوعهما ، ولابد فى هذا المعنى من حركة وانفعال ، وهذا المعنى من عوارض المادة و يستحيل عروضه للمقدار كما ستعلم فى مباحث الهيولى ولكن تهيؤ المادة لقبول هذه الانقسام انما هو بسبب المقدار ولايلزم من كون الشيء مهيئا للمادة لقبول معنى ان يكون ذلك الشيء مستعداً لذلك المعنى ، والا لكان كل معد مستعداً لما يعد ، ولا يلزم ايضاً بقاء ذلك المقدار عند حصول الانقسام كما ان الحركة تعد الجسم لان يسكن فى مكان فهى لا تبقى مع السكون .

الثالثة كونه بحال يمكن ان يصير معدوداً بواحد ، وذلك لانه قد ثبت كما سيجيء ان الجسم المتصل واحد قابل لانقسامات انفكاكية غير متناهية لكن لايجوز خروج الجميع من القوة الى الفعل و كل جسم صح ان يقال يجب ان يكون انقساماته متناهية وصح ان يقال يجب ان يكون انقساماته غير متناهية ، و كلا المعنيين من عوارض المادة بواسطة المقدار .

فاذا تقرر هذا فنقول: كل جسم قابل للتنصيف الى غير النهاية و التنصيف فى المقدار تضعيف فى العدد ، وبالجملة كل تبعيض فى المقدار تكثير فى العدد والعدد غير متناه فى جانب الزيادة وهو منته فى جانب النقصان الى الواحد والمقدار غير متناه فى طرف النقصان وهو منته فى طرف الزيادة ولما ظهر ان المقدار لذاته قابل للتجزية وجب ان يكون لذاته قابلا للتعديد. فاذن الكم مطلقا سواء كان منفصلا بالفعل كالعدد او منفصلا بالقوة متصلا بالفعل كالمقدار، فانه قابل لان يوجد فيه واحد يصير هو معدودا بذلك الواحد. فظهر بهذا التحقيق ان للكمية خواص ثلاث لايشاركها غيرها فبعضهم اقتصر على الاولى فى التعريف فقال عرض يقبل المساواة وعدمها وهو ضعيف لان المساواة لايمكن تعريفها الا بكونها اتحاداً فى الكم فيكون دوريا وبعضهم من ضم اليها الخاصة الثانية وهى قبول

القسمة ، وهو خطأ لانه تعريف بالاخص حيث ان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل الا بالاشتراك الاسمي ، فالاولى مافعله الشيخان فعرفاه بانه الذى بذاته يمكن ان يوجد فيه شيء واحد عادا ، فهذا صحيح لايختلف في المتصل والمنفصل وليس فيه دور لان الواحد استعمل فيه وهو مساوق للوجود غني عن التعريف و كذلك العدد غني عنه .

فصل (٢)

في الفرق بين المقدار والجسمية وذلك من ستة اوجه

اربعة منها مبنية على نفي الجزء الذى لايتجزى .

فالاول ان الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصوصة باقية بحالها كالشمعة المتشكلة باشكال مختلفة يتوارد عليها الابعاد الطولية والعرضية والعمقية مع اثبات ذاتها في حد جسميتها ، فيدل على كون تلك المقادير زائدة على الجسمية ، فان قيل: الجسم الكروى اذا انكعب لم يتغير مقداره اذهو مساو لما كان اولا في المساحة ، فنقول: انك ستعلم ان المساوى قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة ، وان امثال هذه الاشكال المختلفة لا مساواة لها بالحقيقة الا بالقوة و الذى بالقوة ليس بموجود بعد .

والوجه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وهذا المسلك لايحتاج الى تعاقب المقادير على الجسم الواحد ، و اعترض صاحب حكمة الاشراق بانه كما ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير فهي كذلك مشتركة في كونها متقدرة ، فان كان اشتراكها في الجسمية و اختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها لزم ان يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في اصل المتقدرية يوجب ان يكون المقادير المخصوصة اعراضا زائدة على متقدريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضاً والمخصوص

عرضا آخر، وذلك محال والا لزم التسلسل المحال، كما يظهر بادنى تامل فكما لم يلزم بل بطل ان يكون اصل المقدار موجوداً مغايراً للمقدار المخصوص الا في الذهن بحسب التعيين والابهام، فكك جاز ان يكون الاجسام مشتركة في الجسمية ومتمايزة بمقاديرها المخصوصة وان لم يكن المقدار موجوداً مغايراً للجسمية، اقول: هذا البحث قوى جدا وستعلم وجه انحلاله.

الوجه الثالث ان الاجسام صح ان يكون بعضها مقدراً للبعض عاداً له وبعضها متقدراً معدوداً بالاخر، فالمقدر العاد في اكثر الامر يخالف المتقدر المعدود فليست المقدرية والمعدودية بنفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف فيها جسم جسماً، والايراد المذكور متوجه عليه ايضاً.

الوجه الرابع ان الجسم الواحد يسخن فيزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا وقوع خلاء فيه لاستحالته ويبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شيء منه اوزوال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقادير، وهذه الحجة ايضا مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى لابتناء التخلخل و التكاثف على نفيه.

الوجه الخامس ان وجود السطح من توابع المادة على ما سنقيم البرهان عليه و تابع المادة ليس نفس الجسمية لانها مقومة اياها متقدمة عليها بالعلية فاذن السطح مغاير للجسمية و اذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارض على وجه اولى.

والسادس الخط والسطح غير داخلين في معنى الجسم، لان من عقل او فرض جسما غير متناه فقد عقل وفرض جسماً لا جسما لا جسما لكونه محالا، فلما صح انفكاكهما عن الجسم لذاته و ان لم ينفكا عنه بسبب غير الجسمية فثبت مغايرتهما اياه، و سيما الخط بصحة انفكاكه عن الجسم بل وعن البسيط في الوجودين كما في الكرة الساكنة. واما الكرات المتحركة دائما التي تعينت فيها مناطق و محاور فان الجسمية فيها متقدمة على حركاتها المتقدمة على تعيين الدواير و الخطوط فيستحيل ان

يتقوم الجسمية بها والالزم تقدم الشيء على نفسه وهومحال .

ولقائل ان يقول : ماذكر تموه منقوض بالهيولى و الصورة فانهما داخلتان فى قوام الجسم وقدلا يعلمها من علم الجسم والذهول عنهما عندالعلم بالجسم لاينافى كونهما مقومين له فكك هيهنا. والجواب ان من علم الجسم جوهراً مركبامن الجواهر الفردة فلم يعلم حقيقة الجسم ، و من علمه جوهراً متصلا بلا مادة ، فعلم حقيقته و ان كان علما ناقصا ومن علمه مادة بلا صورة فما علمه بالحقيقة ثم من جعل المقادير مقومة للجسم جعلها من باب الصورة لامن باب المادةوايضا ماصح ان يكون الهيولى مجهولة عند ما يكون الصورة معلومة لا جرم وجب تغايرهما . فكك اذا علمنا الجسمية وشككنا فى وجود السطح ، كان وجوده مغايراً لوجود الصورة .

حكمة مشرقية

ان الذى افاض علينا من بحر فضله فى عرضية المقادير التعليمية للجسم الطبيعى هو انا نمهد اولا ان كل ماهوداخل مع شيء آخرفى حقيقة معنى جنسى فلابد ان يكون مبادى احدهما ومقوماته ومكملاته بعينها مبادى ومقومات ومكملات للاخر ايضاً ،و كذا اقسام احدهما يدخل فى اقسام الاخر فاذن لوكانت الجسمية عين المقدار لكان محصل احدهما محصل الاخر ، و لاشبهة فى ان الجسمية بالمعنى الذى هوجنس يفتقر الى مقومات فصلية ، و مع انضمام الفصول الاولية قديحصل لها انواع اضافية هى ايضا اذا اخذت من حيث هى هى بلاشروط يكون معانى غير تامة مفتقرة الى فصول اخرى بعدتلك الفصول ، و هكذا الى ان ينتهى الى انواع محصلة لا يتصور تحصيل بعد ها ، و الجسمية بالمعنى الذى هومادة يفتقر الى صورة كمالية كالعنصرية و بعد انضمامها الى اخرى كالمنمية و اخرى كالحساسة و اخرى كالناطقة ثم هذه المبادى والمقومات التى فى القبيلتين كلها من الاحوال و الكمالات التى كان

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

الافتقار اليها في تحصيل الموجود بماهو موجود اوفي الجوهر بماهو جوهر او في الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل او في الجوهر المنفعل المكيف بالكيفية المزاجية بما هو ذومزاج اوفي النامي من حيث نموه اوفي الحيوان من جهة حيوانية واما المقدار المطلق الجنسي ، فاذا احتاج الى معنى فصلي ، يجب ان يحتاج اليه من جهة كمية و مقدارية ، فلا جرم يتحصل اولا بكونه جسما تعليميا و سطحا و خطا ، فانها من العوارض الاولية للمنقسم من حيث هو منقسم انه هل انقسامه في جهة فيتحصل خطا اوفي جهتين فيتحصل سطحا اوفي جهات فيتحصل جسماً و كذلك كل منها اذا تحصل تحصلا آخر يجب ان يكون تحصله من باب المعاني و الكمالات التي تلحق المقادير بما هي مقادير ، متصلة كانت او منفصلة كالطول و القصر كالعادية و المعدودية والتشارك و التباين والمنطقية والاصمية وغير ذلك ، فاللازم باطل فكذا الملزوم وبهذا يعلم وجه اندفاع الاشكال الوارد على الوجه الثاني والثالث جميعا .

فصل (٣)

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل

وتقسيم المتصل الى انواعه وان المنفصل هو العدد لا غير وفي بطلان القول بان القول كم منفصل والثقل والخفة كم متصل - فنقول : يطلق لفظ المتصل لمعنيين حال المقدار في نفسه وحاله بالاضافة الى مقدار آخر .

فالاول فصل الكم وله تعريفان : احدهما كون الكم بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة .

والحد المشترك مايكون بداية لجزء ونهاية لآخر وثانيهما كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية بالقوة والمنفصل يقابله في كلا المعنيين .

والثاني وهو المعنى الاضافي و هو ايضاً على وجهين : احدهما كون مقدارين نهايتهما واحدة كخطي الزاوية و كذهني الجسم الابلق ، و ثانيهما كون مقدارين

نهاية احدهما ملازمة لنهاية الآخر في الحركة ، والمنفصل ايضاً يقابله فيهما جميعاً .

اذا تقرر هذا فنقول : الكم المطلق ينقسم الى متصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل يقابله، والمتصل اما ان يكون ثابتة الذات قارة الاجزاء اولا يكون، الاول هو المقدار المنقسم الى ماله امتداد واحد وهو الخط او ماله امتدادان متقاطعان على القيام وهو السطح ، ويقال له البسيط ، اوله امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم و هو الجسم التعليمي و هو اتم المقادير لقبوله القسمة الى جهات ثلاث ويقال له : الثخين والثخن لانه حشو ما بين السطوح والعمق ، لانه ثخن نازل من فوق و السمك لانه ثخن صاعد من اسفل . و قد ترسم المقادير الثلثة على وجه آخر غير ما خرج من هذا التقسيم ، فيقال الخط ما يرتسم من حركة النقطة على بسيط والسطح ما يرتسم من حركة الخط خلاف ما أخذ امتداده، و الجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعاً و انحطاطا ، و ستعلم انه مجرد تمثيل لا تحقيق فيه اما المتصل الذى لايكون له قرار الذات فهو الزمان ، وتحقيق ماهيته و احكامه موكول الى مباحث الحركة ، لشدة تعلقه بها .

فظهر ان اقسام الكم المتصل اربعة : الخط والسطح والجسم و الزمان ، و منهم من ظن ان المكان قسم خامس، وهو باطل بل هو قسم من السطح مع اضافة الى المحوى عند القائلين بكونه سطحا ، وسياتي تحقيق القول بالمكان ، واما الكم المنفصل فهو العدد اما كميته فلكونه لذاته معدوداً بواحد فيه او ليس فيه ، واما انه ينفصل فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك ، فانك اذا قسمت الخمسة الى ثلثة واثنين ، لم تجد حدا مشتركا بينهما ، و الافان كان منها بقي الباقي اربعة ، وان كان من الخارج كانت الجملة ستة ، ومن المحال ان يوجد كم منفصل غير العدد ، لان المنفصل قوامه من المتفرقات و قوامها من المفردات وهي آحاد ، وكل منها واحد ، فالواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد او يؤخذ بانه شيء معين كانسان او مثلث ، وذلك الشيء واحد والوحدة نفس الواحد بما هو واحد لا بماهو ذوخصوصية ، اذلا مدخل للخصوصية في كون الشيء واحداً كما علمت في باب الوجود ، فلاشك في ان الوحدات

هي التي يتالف منها لذاتها کمية منفصلة ، و کم متصل لذاته يکون ما عدده مبلغ تلك الوحدات دون الحوامل للوحدات فهي حاملة للعدد بالعرض کما ان کلا منها واحد بالعرض .

و بهذا التحقيق ظهر فساد مذهب من ظن ان القول کم متصل و جعل الکم المتصل جنسا لنوعين : قار وهو العدد وغير قار وهو القول، واستدل عليه : بان القول مرکب من المقاطع ويتقدر بها وهي اجزاء له و کل ذی جزء مقدر بجزئه وهو کم و الخطاء في الکبری فانه ليس کلما يتقدر بجزء فهو کم بالذات بل يجوز ان يکون له حقيقة اخری ، وقد عرض له اما مقدار او عدد و ساوله بسببه جزء يعده و المقطع الحرفي ليس جزئيته الالانه واحد والقول کثير ، فله خاصية الکمية لکونه ذا کثرة لالذاته. کما ان للمقطع خاصة الوحدة لکونه ذا وحدة ، فاذا لم يلتفت الی العارض والتفت الی ذاته من حيث هی کيفية محسوسة لم يکن القول کمية ولا کما ولا المقطع وحدة ولا واحداً، والا لکانت الاشياء کما بالذات وواحداً بالذات . واما الثقل والخفة فالذی غرهم في تکممهما امران ، احدهما قبولهما للمساواة وعدمها ، و الثانی قبولهما للتجزية و کلاهما باطل ، اما الاول فلان المساواة في الکم هو ان يعرض لشیء حد ينطبق علی حد شیء آخر وينطبق کليته علی کلية الاخر ، فان انطبق الحدان الاخران قيل له انه مساو وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه زايد وللاخر انه ناقص ، و هذا مما يستحيل ثبوته فيهما لان الثقل قوة محرکة اما طبيعية ، و هی من باب الجوهر اوالميل الذی هو العلة القريبة للحرکة وهو من باب الکيف ، ومحال ان يقع شیء تحت مقولتين بالذات بل لابد ان يکون احدهما بالعرض ، واما الثانی فلان قبول التجزية کما يقال ثقل هذا نصف ثقل ذاك(١)

---

١ - والحاصل ان قبول الثقل والخفة للتجزية انما يکون بالعرض وما هو خاصة الکم هو قبول التجزية بالذات فبالحقيقة يکون الحد الاوسط في قياسهم غير مکرر فلا ينتج ، ولو جعلت الصغری قبول التجزية بالذات کانت ممنوعة ، و لو جعلت الکبری اعم مما يقبل

هو بسبب ان حركته فى الزمان فى نصف المسافة التى للاخر او فى المسافة فى نصف الزمان للاخر فعروض هذا المعنى بسبب تاثيره فى الحركة المتعلقة بالمسافة و الزمان .

فصل(٤)

فى تقسيم آخر للكم وهو التقسيم الى ذى وضع و غير ذى وضع

الوضع يطلق على معان ثلثة :

احدها كون الشىء مشاراً اليه بالحس بالفعل او بالقوة ، والاشارة تعيين الجهة التى يخص الشىء من جهات هذا العالم كمافى الشفاء ، و بهذا المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع ، وثانيها معنى اخص من هذا المعنى ، وهو كون الكم بحيث يمكن ان يشار اليه فى جهة ، و ثالثها معنى يشتمل عليه مقولة من التسع ، وهو حالة الجسم من جهة نسبة اجزائه بعضها الى بعض فى جهاته ، وهذا الوضع لايقال بالحقيقة الاعلى الجواهر المادية و المعنى الثانى فصل الكم و كانه منقول من المعنى الثالث الذى هو جزء المقولة ، فكانه لما كان وضع الجسم الذى هو من باب الجوهر انما هو بسبب حال اجزائه بعضها عند بعض ظن ان ذلك امر يقارنه اذا اعتبر فى الجسم الذى من باب الكم وان لم يكن الجسم الذى من باب الكم ولا السطح ولا الخط يجب له بذاته الجهات والمكان، لكن الجسم التعليمى له اجزاء بالقوة لها اتصال وترصيف (١) والى كل منها اذا فرض موجوداً اشارة انه اين هو من صاحبه ، و كذا السطح و الخط فهذا المعنى كالمناسب

ــ التجزية بالذات ليشتمل المتجزى بالعرض حتى يتكرر الاوسط لينتج كانت كليتها ممنوعة فافهم (الاستاذ الاستاذ)

١ ــ المراد بالترصيف هو الافتراق بين الاجزاء فى الوجود والاجتماع فيه فالزمان ليس له وضع لعدم الترصيف ، والاجتماع بين الاجزاء فى الوجود والعدد ليس له وضع لعدم الاتصال وهو ظاهر (الاستاذ الاستاذ)

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

لذلك المعنى فسمي باسمه ، و اذا علمت ذلك فنقول : الكم اما ان يكون ذاوضع اولا يكون ، و الكم ذو الوضع ثلثة : الخط و السطح و الجسم و الباقي غير ذى وضع اما الزمان فظاهر لعدم الاقتران بين اجزائه واما العدد فلعدم اتصال اجزائه مع انها ثابتة وتوهم بعضهم ان الجسم المتحرك لاوضع له .

والشيخ ابطل هذا الوهم بانه ان عنى الوضع الذى من المقولة فربما اوهم صدقا وليس كذلك ، فانه فرق بين ان لايكون للشيء وضع وبين ان لايكون له وضع قار كما انه فرق بين ان لايكون فى اين وبين ان لايكون فى اين قار ، وكما ان الحركة عند التحقيق لاتخرج الجسم عن ان يكون الجسم ذا اين وان اخرجته عن ان يكون ذا اين قار ، فكذلك حال الحركة بالقياس الى الوضع لكن الوضع الذى يعتبر فى مقولة الكم غير ذلك الوضع وهو غير متغير ولا متبدل فى الجسم المتحرك وان تحرك ، فان الحركة لايعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذى هو فى الكم فان نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد محفوظة و ان كانت الحركة لا تحفظ نسبة الاجزاء الى جهات العالم ، ومن عادة القوم ان يذكروا ههنا معانى الطول وهى خمسة ، ومعاني العرض وهى اربعة ومعاني العمق و هى ايضا أربعة ، لكن اخرنا ذكرها الى مباحث الجسم الطبيعي لدقيقة، وهي: انه ان اريد بالطول والعرض والعمق المعنى الاول اعنى نفس الامتدادات فهى كم بالذات من نوع الخط وراجعة اليه وان اريد سائر المعاني فهى كميات ماخوذة مع اضافات لاتخرج مفهوماتها عن امور طبيعية، فذكرها فى مباحث الجسم الطبيعى اولى .

فصل (٥)

فيما ليس بكم بالذات وانما هو بالعرض وهو على وجوه اربعة :

فاولها ان يكون امرا موجودا فى الكم مثل الامور التى عددناها **و ثانيها**

ان يكون الكم موجودا فيـه ، و ذلك اما متصل او منفصل ، فالمنفصل يـوجد فى المفارقات والماديات واما المتصل فيوجد فى الماديات . وهو ظاهر وفى المفارقات عند من ذهب الى ان فى الوجود عالما مقداريا غير هذا العالم المادى ، و قد يكون المتصل بالذات متصلا و منفصلا بالعرض كالزمان مثلا متصل بالذات و بالعرض من جهة المسافة ومنفصل بالعرض بحسب انقسامه الى الساعات والايام ، اذلا امتناع فى كون الشيء تحت مقولة ثم يعرض له شيء من تلك المقولة ، و اما المتصل الغير القار بالعرض فهو كالحركة ولذلك يوصف باوصاف المقادير من الطول والقصر والمساواة واللامساواة من جهة الزمان ، وقد يوصف بهذه الاوصاف من جهة المسافة ايضا ، و ثالثها مايكون كميته بسبب حلوله فى المحل الذى حصل له الكم كمايقال للسواد انه طويل وعريض وعميق بسبب حصوله فى محل فى الكم ، و رابعها ان يكون قوى مؤثرة فى اشياء يقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى : انها متناهية او غير متناهية لالان نفس القوة كذلك بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شدة اوعدة اومدة ، و الفرق بين اعتبار الشدة و المدة من وجهين : احدهما ان الزيادة فى الشدة يوجب النقصان فى المدة ، والثانى ان الذى يتفاوت فيه القوى بحسب الشدة (المدة ـ خ) ربما لايتفاوت فيه بحسب المدة (الشدة ـ خ) .

اذا وقع الفراغ عن تعريف الكم و اقسامه الاولية فلنشرع فى ذكر احكامه واقسامه .

فصل (٦)

فى ان الكم لاضدله اما المنفصل فلوجوه ثلثة :

احدها ان كل عدد يقوم الاكثر منه ويتقوم بالاقل منه والضدان لايقوم احدهما الاخر ولا يتقوم به و ثانيها انه لايوجد بين عددين غاية الخلاف لكونهما غير واقف الى حد لايقبل الزيادة والاثنان وان كان فى غاية الخلاف بالقياس الى الالف مثلا لايكون ضده لان التضاد من الجانبين

لكن الالف ليس ضداً له لانه ليس في غاية البعد منه ، وثالثها ان اتحاد الموضوع القريب و التعاقب عليه شرط المتضادين وليس العدد كذلك ، فان الثلاثة مثلا عبارة عن جميع وحدات يتقوم صورتها باجتماع وحدة ووحدة ووحدة ويستحيل عروض الاثنينية لموضوعها القريب بعينه الا بان يفسد والا فموضوع الاثنينية غير موضوع الثلاثة، و اما المتصل فليس المقادير الثلاثة الاجسام والسطوح والخطوط بعضها مضاداً للاخر لثلثة براهين ايضا الاول ان كلامنها اما قابل للاخر او مقبول له والمقبول لابد وان يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده ، والثاني انه لايوجد مقدار في غاية البعد عن الاخر ،والثالث ان موضوعها القريب ليس متحداً .

شكوك وازالات

س: الزوجية كمية مضادة للفردية ج : انها ليست من باب الكم لعدم قبولها المساواة والقسمة لذاتها ، بل هي من باب الكيف ولان الفردية ليست وجودية لانها عدم الزوجية (١) فالتقابل بينهما بالعدم والملكة دون التضاد و لان موضوعهما ليس واحداً .

س: الاستقامة والانحناء كميتان متضادتان. ج : هما من باب الكيف وايضا هما فصلان لايمكن تبدل احدهما بالاخر الا بتبدل المحل فالخط المستقيم لايصير منحنيا الا بانعدام السطح الذى فيه ، فلايمكن تعاقبهما على محل وهو شرط التضاد .

س : المتصل ضد المنفصل مع انهما كميتان. ج :هما فصلان لنوعي الكم والفصل لايندرج تحت جنسه بحسب المهية و ان اندرج تحته بالوجود ، فلا يكون من اقسام الكم بالذات بل بالعرض على ان احدهما عدمي اذ الانفصال عدم الاتصال عما

١ـ بل الفردية سلب الزوجية مطلقا ولهذا صح اطلاقها على الواجب بالذات ، فالتقابل بينهما تقابل السلب والايجاب فافهم . (اسماعيل)

من شانه‌ان‌يكون متصلا بحسب نوعه كالعناصر او بحسب جنسه (١) كالفلك .

س : المساوى ضدالمتفاوت والعظيم ضد الصغير و الكثير ضد القليل و كلها كميات . ج : هذه‌اضافات فى كميات‌لاانهافى‌انفسها ومهياتها كميات‌على‌ان امثال‌هذه المعانى يستحيل عروض التضادلها كماستعلم‌فى‌باب المضاف .

س : المكان‌الاعلى‌ضد المكان الاسفل ج : موضوعهما القريب‌ليس واحداً بالذات وامتنع تعاقبهماعلى موضوع‌واحد ، نعم الحصول فى الفوق و الحصول فى السفل متضادان‌وهما غير المكان ، وايضاً المكان بما هو مكان ليس بفوق و لاتحت لانهما اضافتان فالفوق فوق بالقياس الى ماتحته و كذلك العكس و الامور الاضافية امتنع عروض التضادلها .

فصل (٧)

فى ان الكم لايقبل الاشتداد والتضعف

قالوا:الفرق بينهماو بين‌الازديادوالنقص‌بوجهين :

احدهما : ان‌الزائد على‌شىء فى‌الكم‌يمكن‌ان‌يشارفيه‌الى مثل وزيادة‌والاشد من‌آخرفى‌الكيف‌لايمكن فيه‌ذلك .

اقول : ولاحد ان‌يجيب عنه بان هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما فى‌حدنفسه ، فان الكم فى حد نفسه بحيث يمكن ان يشار فيه الى شىء و شىء‌آخر متباين‌له فى الوجود اوالوضع والكيف ليس كذلك ، ثم‌ان فضيلة شىء على‌آخرمن نوعه او جنسه يجب ان يكون بشىء من بابه فلاجرم كان الافضل فى الكم بامر متميز فى الاشارة بخلاف الافضل فى الكيف ، لالان طبيعة الاشتداداقتضت ذلك.

---

(١) فانه يمكن اتصال‌ابساط‌كل منها الى‌ما يشاركها فى‌النوع واماالفلك فلايمكن اتصاله‌الى‌جسم‌آخرالا بحسب‌جنسه .

(اسماعيل‌ره)

الثاني : ان التفاوت بالازيد والانقص غير منحصر والتفاوت بالاشد و الاضعف منحصر بين طرفى الضدين فان بينهما غاية الخلاف .

اقول : وهذا ايضاً فرق بحسب معنى خارج عن الازدياد و الاشتداد بل هذا امر راجع الى ماهية الكم وماهية الكيف ، حيث لاينتهى احدهما فى الزيادة و ينتهى الاخر فيها ، مع ان الزيادة معنى واحد فيهما جميعاً ، اللهم الا ان يصطلح بان يسمى احد الاستكمالين بالزيادة وثانيهما بالاشتداد فيكون مجرد تسمية .

قال الشيخ : فى الشفا بعد ان حقق ان لاتضاد فى الكم و كذلك ليس فى طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد ، لست اعنى بهذا ان كمية لا تكون ازيد من كمية اوانقص ولكن اعنى ان كمية لاتكون اشد وازيد فى انها كمية من اخرى مشاركة لها و لاخط اشد خطية اى اشد فى انها ذو بعد واحد من آخر وان كان من حيث المعنى الاضافى ازيد من آخر اعنى الطول الاضافى .

اقول : وهكذا حال الكيف عندهم فان سواداً لايكون اشد فى انه سواد من آخر لكن وجود هذا اشد واكمل من وجود ذاك ، كما ان وجود الخط الطويل اكمل من القصير ، فالتفاوت فى مثل هذه الامور يرجع الى اختلاف حال الوجودات دون المهيات عندنا ، والوجود بذاته اشد واضعف واتم وانقص كما علمت .

واعلم ان هذين الوصفين اعنى نفى التضاد ونفى الاشتداد والتنقص ليسا من خواص الكم ، فان الجوهر لاضد له و كذا بعض اقسام الكيف لاضد له ، وانما الخواص المساوية للكم هى الثلاثة المذكورة اولا وخاصة رابعة وهى قبول النهاية واللانهاية فلنتكلم فيه .

فصل (٨)

فى اثبات تناهى الابعاد وعليه براهين كثيرة نذكر منها ثلثة :

الاول و هو المعول عليه انه لو وجد ابعاد غير متناهية لاستحال وجود

حركةمستديرة ، لانا اذا فرضنا خطا غير متناه وكرة خرج من مركزها خطموازلذلك الخط ، فاذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتاً للخط الغير المتناهي بعد ان كان موازياله ، فلابد في الخط الغيرالمتناهي من نقطة يقع عليها اول المسامتة ولكن ذلك محال لانه لانقطة في ذلك الخط الاوفوقها نقطة اخرى وامكن وقوع الخط الخارج من مركز الكرة بحيث يكون مسامتاً لكل واحدةمن تلك النقطة و المسامتة مع النقطة الفوقانية ابداً قبل المسامتة مع التحتانية ، لان المسامتة مع كل منها بميل خاص عن موازاة ذلك الخط وبحصول زاوية خاصة بين الخطين اوبين الخط الموازى و موضع ميله لانهما كالمبادلتين المتساويتين دائماً فلاجرم لايحصل مسامتة مع نقطة بزاوية الاويحصل قبلها مسامتة اخرى بزاوية اقل مع نقطة فوق تلك النقطة وهكذا ولما كانت النقطة غيرمتناهية ، استحال ان يكون هناك نقطة هي اول نقط المسامتة لكن التالي محال لان هذه الحركة حادثة ولها ابتداء بمعنى الطرف وان لم يكن لحدوثها اول آن حدثت فيه ، وليس لتلك النقطة المتصلة اول لابمعنى الطرف ولابمعنى آخر .

شك واندفاع

ومن اكابر المتأخرين من قدح في هذا البرهان ، بان حدوث زاوية المسامتة كساير الزوايا من الامور التي لااول لزمان حدوثها، فلايجب ان يكون لنقط المسامتة نقطة اولى كما لا يكون للزوايا التي بازائها زاوية اولى ، اذ كل زاويـة حدثت بالحركة في آن فزاوية اخرى اقل منهاقدحدثت في آن قبل آن حدوثها ، فلازاوية توصف بالاولية المطلقة عند ميلان احد الضلعين عن الاخر بعد انطباقهما ، فكذا لا نقطة في الخط الغير المتناهي هي توصف بانهااولى نقط المسامتة

اقول : هب ان الزاوية ليس لها اول آن يكون حدوثها بالحركة فيه لكن لها حداول يبتدىءوجودها منه متعاظماالى مبلغ كسائر الامور التدريجية الحصول

فعلي وزان حدوث زاوية المسامتة تدريجا كان يجب حدوث خط من سيلان نقطة التقاطع الذى بين الخط الغير المتناهي والخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطة السيالة ، بل للخط الذى حدثت من سيلا نها بل لذلك الخط المفروض اولا اول بمعنى طرف يبتدىءمنه النقط المتصلة السمتية ، وان لم يكن لها اوللخط المذكور اول بالمعنى الاخر يعنى اول الآنات الذى حدثت فيه الزاوية ومابازائها من النقط .

البرهان الثاني : لوكانت الابعاد غيرمتناهية لجازان يخرج امتدادان عن مبدء واحد كساقي مثلث لايزال البعد بتزائد الى غير النهاية ، فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير المتناهي ، فيكون غير متناه ايضاً مع كونه محصوراً بين حاصرين ـ هذا خلف . وهذا هو المسمى بالبرهان السلمي و قد شرحناه ومايرد عليه وما يمكن الذب عنه في شرح الهداية .

البرهان الثالث : نفرض بعد اب غير متناه ، امامن الطرفين ، اومن طرف واحد ، و على التقديرين يفرض فيه حد وليكن ج وحد آخر و هو د ، فيكون خط جب الغير المتناهي في طرف ب ، ازيد من خط دب ، الغير المتناهي في طرف ب ، بمقدار جد فاذا فرضنا انطباق نقطة د ، على نقطة ج ، فلايخلو اما ان يمتدامعا الى غير النهاية ، فيكون الزايد مثل الناقص وهو ممتنع ، اويقصر دب عنه فيكون متناهيا في طرف ب منقطعا وجب ازيد من دب بمقدار ج د المتناهي فيكون المجموع اعني جب متناهيا في جهة ب و هو المطلوب. قال الامام الرازي: وعلى هذا البرهان شك يعسر حله و هو ان تطبيق نهاية الناقص على نهاية الزايد انما يمكن على احد وجوه ثلثة :

احدها : ان يتحرك الناقص بكليته الى جهة نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته اويتحرك الزائد بكليته عن جهة نهايته حتى ينطبق النهايتان .

و ثانيها : ان يزداد الناقص او ينتقص الزايد حتى يتطابقا في الطرف .

و ثالثها : ان يكونا بحالهما ولكنه يوضع نهاية الزايد على نهاية الناقص و حينئذ يظهر في الزائد فضلة لاينطبق بها على الناقص بل يبقى متجافية عنه

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

ثم لايزال يزيد تلك الفضلة من جانب الى جانب حتى يظهر من الطرف الاخر **ثم قال:** فادعاء التطبيق على الوجه **الاول** مصادرة على المطلوب لان الحركة غير ممكن فيما لايخلو مكان عنه و بالوجه **الثاني** لايلزم منه محال اذ كل منهما بعد النمو والذبول صار مساويا للاخر ، وبالوجه **الثالث** للخصم ان يقول : يبقى تلك الفضلة ابداً مع لاتناهي الخطين ولاينتهي الى حيث تزول فاذاً هما يمتدان الى غير النهاية ولايلزم جعل الناقص مساويا للزايد لان تلك الفضلة موجودة ابداً .

اقول: ادعاء التطبيق على كل واحد من الانحاء الثلاثة جايز مفيد للمطلوب.

اما على الوجه الاول فحركة الكل اى الزائد و ان سلم انه غير ممكن لكن حركة الجزء اى الناقص ممكن فانه يتصور فيه ان يخلي مكانا و يشغل غيره .

واما على الوجه الثاني(١) فلان التطبيق وان حصل بعد ازدياد الناقص وانتقاص الزايد لكن يفيد ما هو المطلوب لان تلك الزيادة او ذلك النقصان بقدر خط جد ، فالخط الزايد اذا صار بعد نقصان مقدار متناه عنه مساويا للمتناهي كان متناهيا لا محالة .

واما على الثالث :فتلك الفضلة المتجافية قدر متناه لانه بما يقتضيه مقدارج د ، فاذا حصل التطبيق فيما سواها مع المتناهي فعلم تناهي البعد المشتمل على تلك الفضلة و على ما سواها ، وهيهنا براهين كثيرة تركنا ذكرها مخافة الاطناب والاسهاب ، لان المطلوب حاصل بمادونها .

اشكالات وانحلالات

فلنذكرها على صورة السؤال والجواب :

١- لايخفى على من له ادنى تأمل مافي الجواب على الوجه الثاني والثالث والعجب كل العجب من جناب المصنف كيف تفوه بهذا الكلام مع كونه صدر الاعلام فتدبر في المقام تفهم المرام . (فتح علي خوئي)

س : الانسان كما يشهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحد فى مكانين فى زمان واحد كذلك يشهد بامتناع انتهاء هذه الابعاد الى مقطع لايتجاوزه ، فالحكم بامتناعه يوجب الشك في الاوليات .

ج : لعل ذلك من بديهة الوهم ، ولانسلم ان الجزم به كالجزم في الاوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لانسلم ان الوهم جازم بوجود البعد الغير المتناهي ، غاية الامر انه يصعب عليه تصور بعد لايكون بعده بعد آخر .

س : ان انسانا لو وقف على طرف العالم فهل يمكن له مد اليد الى خارج العالم اولايمكن فعلى الاول يلزم الخلف لوجود البعد الخارج عن جميع الابعاد و كذا على الثاني لوجود جسم يمنع عن ذلك .

ج : لايمكنه ذلك لا لوجود مانع مقدارى عنه ، بل لفقد الشرط بل الشروط فان الجسم الذى هناك ليس فى طبعه حركة مكانية بل حاله هناك يشبه باحوال ما فى عالم المثال .

س : ان العالم لو كان متناهيا ، فلو قدرنا ازيد مما هو عليه الآن بذراع كان حيزه اوسع من هذا الحيز ، ولو قدرنا ازيد بذراعين لكان اوسع من ذلك الاوسع ، وهكذا فخارج العالم احياز وجودية هي مقادير اوذوات مقادير .

ج : هذا مجرد امر وهمى لاحاصل له في الوجود فلا عبرة به .

س : الجسمية حقيقة واحدة كلية غير مقتضية لانحصار نوعها فى شخصها كما دل عليه الحس والبرهان جميعا و جزئيات كل كلي غير متناهية عند العقل بحسب القوة ، وليس بعضها اولى بالامكان عن بعض لان الامكان اذاكان من لوازم المهية كان مشتركا بين افراد ها جميعا ، فاذن فى الـوجود امكان اجسام غير متناهية ، فهى موجودة لان الواجب عام الفيض والاستحقاق ثابت، فيجب الايجاد .

ج : الموانع قد تكون فى خارج المهية لعدم انحصار المانع فيما هو من لوازم مهية الشيء فان الجسمية وان لم يمنع من الكثرة فالوجود الصورى الذى للفلك

يمنع ان يكون نوعه الا في شخص واحد .

س : هذا يشكل في جزء من اجـزاء الفلك حيث طبيعته طبيعة الكل فكانت الكثرة والكلية امراً حاصلا للطبيعة بالقياس الى اجزائه ، فيحتمل عدم التناهي في اعدادما يشارك تلك الاجزاء .

ج: ان جزء الفلك ليس بفلك اذ الفلك بما هو فلك لاجزء له مقداريا لانـه حيوان يتقوم مادته بصورة نفسانية لاجزء لها بحسب المقدار ، وطبيعة الفلك ونفسه شيء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار انما الاجزاء المقدارية لجسمية الفلك بالمعنى الذى هي مادة لا بالمعنى الذى هي جنس .

س : الزمان لابداية له ولانهاية له فلايكون للكون بداية ونهاية فيجب في الوجود مادة غير متناهية .

ج: لاتناهي الكون غير مستلزم للاتناهي المادة ، لان الجسم الواحد قد يتشكل باشكال مختلفة في احوال مختلفة .

س : المقدار كـالعدد في قبوله اللا تناهي و العظم كـالصغر في قبوله اللاتناهي .

ج: هذا مجرد قياس بلا جامع فلايفيد وهماً فضلا عن الظن فكيف باليقين.

س : كما ان الجسم لاينتهي في الصغر الى مالايوجد اصغر منه و ان كانت الانقسامات كلها لايخرج الى الفعل كذلك لاينتهي الى العظم الى مالااعظم منه وان امتنع وجود عظم غير متناه .

ج: ذكر الشيخ ان هذا يصح من وجه ولايصح من وجه اما الصحة فلك ان تقسم ذراعا الى نصفين ثم تنصف النصف وتضم نصفه الى النصف الاخر ثم تضم نصف الربع الى ذلك المجموع وهكذا فلاتزال تنقص من هذا الناقص و تزيد في ذلك الزايـد الى غير النهاية ومع ذلك لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد نصف الذراع الى حد كله واما عدم الصحة فان وصول الجسم الى كل حد في العظم والنمو مستحيل

وليس ذلك كالصفر لعدم الحاجة هيهنا الى شيء خارج عن المقوم كماهناك ، فان التزايد امابسبب مادة تضم او بالتخلخل وعلى التقديرين يوجب مواد جسمية غير متناه اوحيزغيرمتناهو كلاهما محال .

س : الحركة القطعية موجودة عندالحكماء وحركةالفلك غيرمتناهيةعندهم و كل‌جزء من‌اجزاءالحركة وهي‌متباينةالوجود يوجدمع جسم ومسافة ففي‌الوجود اجسام بلا نهاية .

ج : هذا غيرمستحيل عندهم انماالمحال وجود اجسام غيرمتناهية في زمان واحد لافي‌ازمنة غير متناهية .

س : ما ذكرتموه (١) من‌الحجة منقوض بالنفوس المفارقة من الابدان من زمان الطوفان الي‌ما مضى ، فانها اقل من المفارقة من هذا الزمان الى مـا مضى مع كونها غير متناهية .

ج : قالت الحكماء كل كثرة لها اجتماع و ترتيب في الطبع او في الوضع فدخول اللانهاية فيها ممتنع واما اذا لم يجتمع كالحركات و الازمنة او اجتمعت ولا ترتيب لا في‌الطبع كالعلل والمعلولات ولا في الوضع كالمقادير فاحتمال الزيـادة والنقصان فيها لايوجب التناهي ، وقد اشكل على كثير مـن اهل النظر هذا اذا لم يشترطوافي احتمالهما للتناهي امكان المطابقة فصار ذلك شبهة عظيمة وقعوابسببهافي ضلالات كثيرة ، فمنهم من‌جحد بقاء النفوس بعد بوارالبدن ، اذلوبقيت لكان عددها كعدد الابدان غيرمتناهيةاذلااولوية للبعض بالبقاء ولبطلان التناسخ ومنهم من ذهب الى‌حقية التناسخ ليكون اعدادالنفوس متناهية وهي‌متكررة الرجوع الي‌ابدانها، و منهم من‌ذهب الى وجوب تناهي الحركات والانفعالات وان اوجب‌التعطيل في‌صنع‌الله

---

١ - اى برهان التطبيق فان حاصله ان البعدين الممتدين الى غير النهاية متفاوتان بالزيادة والنقصان لكونهاكلا و جزءاً وكل ماهو متفاوت بالزيادة والنقصان متناه فالبعدان الممتدان‌الى غيرالنهايةمتناهيان ولايخفى اجرائه فيما ذكر من‌مادةالنقض .

(اسماعيل‌ره)

وجوده حذراً من ارتكاب القول بعدد غيرمتناه فى الاشخاص او فى الابعاض بوجه من الوجوه ، كل ذلك لاجل اعتقادهم بان كل ما يحتمل الزايد و الناقص فهو متناه .

والذىيكشف عن هذه الشبهة انالعلم بان كل ما يحتمل الزيادة و النقصان يكون متناهياً، امامنالبديهياتاومن النظريات،والاول باطل ، والالميقعالاختلافات فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم منزعم ان اجزاء الجسم غير متناهية بالفعل ، ومنهم من ركب العالم مناجزاء كرية الشكل لانهاية لها ، ومنهم منقال بالخليط الغير المتناهي والمسلمون اتفقواعلى انمعلومات الله و مقدوراته لانهاية لها ، و منهم منذهب الى ان انواع الاكوان المقدورة لله تعالى غير متناهية و الجزء الذى لايتجزى عندهم يمكنحصوله فياحياز غير متناهية على البدل ، ومنهم من اثبتفى العدم ذواتا غير متناهية و كذلك يعلم بالبديهة ان مراتب العدد غير متناهية مع ان الالوف الغير المتناهية اكثر منالآحاد الغير المتناهية بالف مرة ، و الحركات المستقبلة سيما حركات اهل الجنة غير متناهية ، مع ان كلا من هذه الامور قابل للزيادة والنقصان .

واذاضممنا هذهالمعتقدات مع اعتقاد الفلاسفة صار اجماعاً منعقداً بين العقلاء على ان الغير المتناهي مما يجوزان يقبل الزيادة و النقصان ، فكيف يكون العلم بامتناعه بديهيا ، فاذن هذه القضية لا يمكن الجزم بها الا بالبرهان و ذلك البرهان لايتقررالافيما يحتملالتطبيق .

و بيانه : ان الموجب للتناهى هو انه يجب انتهاء الناقص الى حد لايبقى منه شيء ويبقى منالزايد بعده ، وهذا انما يجب انلوتعذر وقوع جزء من الجملة الناقصة فيمقابلة جزئين منالزائدة والالم يجب انتهاءالناقصالىحدلايكون بعده للزائدشيء بازائه منه ، وذلك فيما يحتملالانطباق وفيما يمتنع انطباقجزئين من احدى الجملتين على جزء واحد من الاخرى كاستحالة وقوع جسمين فى حيز

واحد وکاستحالة وقوع علة و معلول فی مرتبة احدیهما ، فلاجرم اذا شغل جزء من احدیهما بمماسة جزء من الاخری استحال اشتغاله بعینه بمماسة جزء آخر من الاخری، وهذا یوجب انتهاء الناقصة الی حد ینقطع و یبقی بعده من الزائدة شیء هو مقدار الزائدة اوعدده ، واماالامور التی لاانطباق بینهالابالطبع ولابالوضع بل بالجعل فقط ، فکلما یجعل الوهم من احدی الجملتین بقوته الخیالیة بازاء الاخر من الاخری یکون عدداً متناهیا لکن یمکن ان یبقی من الجملتین مالا یقوی الوهم بل العقل علی استحضاره ، لان عقولنا و نحن فی هذه الدار لاتقدر علی افعال وانفعالات غیرمتناهیة فلم یظهر الخلف فی البواقی الا بهذا الشرط و اما الشرط الاخر و هو الحضور فستعلم .

هدایة فی تحقیق معنی اللانهایة فی الحوادث الماضیة و المستقبلة :

اما الماضیة : فاذا قلنا للاشخاص الماضیة انها غیر متناهیة ، فمعناه اما ان کل واحد من الاشخاص غیرمتناه وهوظاهر البطلان ، واما ان الجملة حال الاجتماع لها عدد غیر متناه ، فهذا امابحسب الوجود اوبحسب الوهم ، و کل منها امابمعنی العدول او بمعنی السلب ، فهذه اربعة اقسام .

اما الاول: وهو کقولنا : جملة الاشخاص الماضیة امر له عدد غیرمتناه فباطل لان موضوع القضیة امر غیر موجود و ممتنع الوجود ، لان جملة اشیاء کل منها لایثبت مع الاخر استحال وجودها کیف والجملة بماهی جملة لو کانت موجودة فاما فی الماضی او فی الحال اوفی الاستقبال او فی کل الازمنة ، و کل هذه الاقسام الاربعة باطلة ضرورة .

و کذا القسم الثانی : وهو ان جملة الاشخاص الماضیة امر له عدد غیرمتناه فی الذهن، باطل ، لان الذهن لا یقوی علی استحضار عدد لانهایة له بالفعل فثبت ان موضوع هذه القضیة ممتنع الوجود فی الاذهان وفی الاعیان فیستحیل ان یحکم علیه بالاحکام الثبوتیة والعدولیة الا بان یقال ان المتوهم من جملة الاشخاص الماضیة بحیث

اى عدد اخذته يجد غيره حاصلا فيه ولاينتهى فى الحساب الى واحـد غير مسبوق بغيره .

واما القسم الثالث : فهو صحيح اذالحكم السلبى لايقتضى وجودالموضوع ، فصح الحكم بان ليست الاشخاص متناهية الى حد ويكفى لصحة هذا الحكم ان يتصور الاشخاص بوجه اجمالى وكذا القسم الرابع وهوالحكم السلبى بحسب الوهم بان يقال : كل مـا يتوهمه العقل من الاشخاص الماضية فليست مما لايمكن الزيادة عليه واما النظر فى الحوادث المستقبلة فاما فى وجودها واما فى تناهيها و لاتناهيها واما النظر فى وجودها فلاشك انها ليست بموجودة بالفعل بـل بالقوة ، بمعنى ان كل واحد ممكن الوجود فى وقت لاان الجميع يمكن وجودها فى وقت ، واماالنظر فى تناهيها وعدم تناهيها .

فاعلم: انه يصح ان يقال: الاشياء التى فى طريق التكون انها ابداً متناهية بالفعل ويصح ان يقال : انها ابداً متناهية بالقوة ويصح ان يقال: انها ابداً غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة كل بمعنى آخر اما انها متناهية بالفعل ابداً ، فلانها ابداً واصلة الى حد معين ، فهى متناهية اليه فى ذلك الوقت ، و اما انها متناهية بالقوة ابـداً فذلك بالقياس الى النهايات الاخرى التى هى بالقوة ، واما انها غير متناهية لا بالفعل و لا بالقوة فبالقياس الى النهاية الا خيرة التى لا يكون بعدها شىء آخر ، و الحاصل انها بالقياس الى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل و بالقياس الى ما يستحضر متناهية بالقوة و بالقياس الى النهاية التى لايكون بعدها شىء آخر غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة .

فصل (٩)

فى بقية احكام اللانهاية وهى خمسة ابحاث :

البحث الاول : ان اللانهاية قد يعنى بها نفس هذا المفهوم وقد يعنى بها شىء آخر موصوف باللانهاية كما ان العدد قد يعنى به نفس العدد وقد يعنى ذوالعدد .

ثم ان بعض الاوايل جعل طبيعة اللا نهاية مبدء العالم و هو باطل ، اما اولا: فلانها معنى عدمي لاتحصل له ، واما ثانيا: فلان اللانهاية لايخلو (اما) ان يكون منقسماً اولايكون ، فان كان منقسما وجب ان يكون جزؤه مساويا للكله لانه ليس هناك طبيعة اخرى وراء ذلك المفهوم ، فيجب ان يكون كل واحد من اجزائه غير متناهية ايضا وهو محال، وان لم يكن قابلا للقسمة ، فهو غير متناه على معنى السلب لاعلى معنى العدول الذى هو المراد .

البحث الثاني : في ان الموصوف باللانهاية لابد ان يكون مادة لاصورة ، لان الموصوف به طبيعة عدمية ، وذلك لانه لاينتهى الى بطلان القوة عنه بل القوة محفوظة فيه دائما وهي متعلقة بالمادة لابالصورة التى هي بالفعل بل هى جهة الفعلية، فخرج من هذا ان مالانهاية له لايكون كلاوجملة لان الكل صورة تمامية او ذوصورة تمامية و اللانهاية طبيعة عدمية ، و من هيهنا يتحدس اللبيب ان هذا العالم طبيعة عدمية حادثة الوجود لاتمامية لـه فى نفسه الابعالم آخر وهو سورته التمامية وفعليته التى لاقوة لها .

البحث الثالث : ان الجسم الذى لانهاية له يستحيل ان يتحرك ، لانه اما ان يكون غير متناهي الجهات كلها فذلك ظاهر ، اذلم يوجد لحركته مكان ولم يخل عنه مكان اويكون متناهيا فى بعضها ، فذلك اما بمقتضى طبيعته اوبقسر قاسر، فالاول محال اذالطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل الجوانب ، والثانى لايخلو اما ان افاده القاسر ذلك الحد بان قطعه او جعله محدوداً من غير قطع كما يجعل المتناهي صغيراً بالتكثيف و كبيراً بالتلطيف والتسخين، فعلى التقديرين فشأن ذلك الجسم اما ان يكون غير متناه بمقتضى طبيعته ومتناهيا بالقاسر ، وسياتى بطلانه فى البحث الرابع . ثم على تقدير صحته اذافرضنا حركة الجسم المحدود من جانب دون جانب الى الجهة الفارغة عنه ، فلا يخلو اما ان يخلى من الجهة المقابلة اولايخلى ، فعلى الثانى لم ينتقل اليه بل ازداد حجما من هذا الجانب ، وان اخلى فالجهة الغير المتناهية متناهية ، ثم هذه الحركة ليست

طبيعية لان مطلوب الطبيعة محدود معين بالضرورة ، والمحدود لاينتقل اليه مالاحد له. واذا لم يكن الحركة طبيعية لم تكن قسرية ، اذالقسر على خلاف الطبع فحيث لاطبع لاقسر .

البحث الرابع : من الحكمة المشرقية ،ان الجسم الغيرالمتناهي لاوجود له فضلا عن ان يكون متحركا اوساكنا و ذلك لان العلة القريبة لاحوال الجسم من مقداره وشكله ووضعه وسائراحواله ، هي طبيعته السارية فيه وهي قوة جسمانية و كل قوة جسمانيةفهي متناهيةالتأثير والتأثر ، فلو كان مقدارالجسم غيرمتناه يلزم صدورفعل غير متناه من القوة الجسمانية وهومحال .

البحث الخامس : ان الجسم لوفرض كونه غيرمتناه لكان فعله وانفعاله واقعا لافي زمان ، وذلك لانه لوفعل فعلا زمانيا ، فمنفعله اما ان يكون متناهيا اوغيرمتناه ، فعلى الاول فمن شأن جزئه ان ينفعل من جزء من الفاعل ، فاذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي او في جزء منه كانت نسبة ذلك الزمان الى الزمان الذى يفعل فيه غير المتناهي كنسبة قوة غيرالمتناهي الى قوة المتناهي ، اذالاجسام كلماكانت اعظم كانت قوتها اقوى وزمان فعلها اقصر ، فيجب من ذلك ان يكون فعل (١) غير المتناهي لافي زمان وقد فرض في زمان و ان كان ذلك المنفعل غير متناه كانت نسبة انفعال جزء منه الى انفعال الكل كنسبة الزمانين ، فيجب ان يقع انفعال كل جزء منه (٢) لافي زمان فيكون انفعال الجزء الاصغر اسرع من انفعال الجزء الاكبر

١- اقول: كون فعل غير المتناهي لافي زمان كما يجب بملاحظة فعل الجزء الاكبر كذلك يجب بملاحظة فعل الجزء الاصغر بل يجب بملاحظة كل جزء منه اذا كان المنفعل متناهياً كما لا يخفى فحينئذ يلزم كون فعل غير المتناهي الذي يكون لافي زمان بملاحظة الجزء الاكبر اسرع من هذا الفعل بملاحظة فعل الجزء الاصغر فلايكون الخلف في الشق الثاني اظهر وامحل فتأمل . (اسماعيل ره)

٢- فيكون فعل اجزاء الفاعل في اجزاء المنفعل لافي زمان منه يلزم ان يكون فعل الكل لافي زمان ايضا وقدفرض كونه في زمان فلاتغفل (اسماعيل ره)

الكائن لافي زمان ، فيكون الخلف فيه اظهر وامحل ، فاذا عرفت ذلك من جهة الفعل فلك ان تعرف مقابله من جهة الانفعال .

فصل (١٠)

فى ان المقادير هل يمكن تجردها عن المادة وفى احكام اخرى بين الثلثة ؟

اما الاول: فقالوا لا شبهة فى ان المقادير المتواردة على الجسم مادية كما مر ، فلو فرضنا مقداراً مجرداً لكان تجرده اما لمهيته او للوازم مهيته اولامر عارض ، فعلى الاول و الثانى يلزم استغناء هذه المقادير عن المحل لذاتها و هى مفتقرة هذا خلف.

اقول: و هذا انما يلزم لو كان المقدار الجسمى طبيعة نوعية غير مشككة و لا متفاوتة الافراد فى المقدارية ، و الحكماء جعلوا مراتب الاشد و الاضعف من الكيف انواعا متخالفة مشتركة فى الجنس ، وقد مر ان الاختلاف بالازيد والانقص والاعظم والاصغر هو بعينه مثل الاختلاف بالاشد والاضعف فى انهما بمجرد الكمال والنقص، فاذا لم يكن المقدار طبيعة نوعية بل جنسية لايلزم اتفاق افرادها فى مقتضى المهية المشتركة لانها لاتحصل لها الا بالفصول والاقتضاء فرع التحصيل ، واما الشق الاخير وهو ان التجرد لامر عارض ، فقالوا لايخلو اما ان يكون امراً حالا فى المقدار او المقدار حال فيه اوهما حالان فى محل آخر، فان كان المقدار حالا فيه فهو اما مفتقر الى الموضوع او مستغنى عنه ، و على اى الوجهين كان المقدار غير مستغن عن الموضوع وان كان المقدار محلا له ؛ فذلك المقدار ان كان مفتقراً الى الموضوع لذاته امتنع له عروض مايغنيه عن الموضوع ، وان كان غنياً لذاته امتنع له عروض مـا يحوجه اليه ، لان ما بالذات لايزول بالغير وان كانا حالين فى محل فالفساد (فالمطلوب ـ ل) اظهر.

اقول: هذا ايضاً موقوف على ان يكون المقدار نوعاً محصلا ويكون العارض له عارضاً فى الوجود والا فلاحدان يختار الشق الثانى ويقول : ان حلول ما يحـل المقدار ليس حلولا خارجياً بل بحسب التحليل فى الذهن وان المهية المقدارية فى

ظرف التحليل مبهمة ناقصة لايقتضى شيئا من الفناء والحاجة الابمايتحد معه فى الوجود و يحله عند التحليل كسائر الصور النوعية ، فان الجسم بما هو جسم لايقتضى فى ذاته ان يكون حيواناً ولا ان يكون غير حيوان ، بل كل من الاقتضائين حصل له بصورة اخرى محصلة للجسمية الطبيعية فهكذاحال التعليمية وذلك لان حلول تلك الصور عندنا حلول اتحادى للجسم بماهوجسم .

عقدة وحل عرشى

و لك ان تقول : فاذن يلزمك تجويز الخلاء فى الخارج لانه مقدار مجـرد .

فاعلم ان الخلاء على تقدير وجوده ليس مجرد مقدار بل مقدار ذووضع واقع فى جهات العالم والمقدار فى ذاته لاوضع له بهذا المعنى وقدمر الفرق بين الوضع الذى هو بمعنى المقولة والذى يوجد فى المقادير .

ثم اعلم ان كلما يتصوره الانسان وله معنى محصل فى خياله اوفى عقله فيمكن وجوده فى الخارج الا لمانع والمانع انما هى متحققة فى هذا العالم المادى الواقع تحت الجهات القابل للمتضادات ، و سنقيم البرهان على وجود الصور المفارقة المقدارية فى الخارج كما على وجود الصور المفارقة العقلية فيه ، فاذا تخيلنا الابعاد الثلاثة من غير ان يلتفت الى شىء من المادة و احوالها كان ذلك المتخيل جسماً تعليمياً ، ولايوجد فى الخيال الا متناهياً و اذا تخيلنا الجسم المتناهى فقد تخيلنا انقطاعه ونهايته ، وذلك هوالسطح باعتبار كونه منقسماً فى الجهتين لاباعتبار التناهى لكونه عدمياً والعدمى لايقع تحت مقولة و ذلك السطح باعتبار تجرده عن الاحوال المادية من الالوان والصقالة والخشونة وغيرها هوالجسم التعليمى ، وكذلك الخط التعليمى لكنهما لايفترقان عن الجسم التعليمى ، وقد عرفت فيما مضى الفرق بين ان ينظر الى الشىء لابشرط ان يكون معه غيره وبين ان ينظر اليه بشرط ان لايكون معه

غيره ، فالمقدار ذوالابعاد الثلثة ، يمكنك ان تتخيله بالاعتبارين جميعاً ، فاما السطح و الخطفلا يمكن تخيلهما الا بالاعتبار الاول دون الثاني و كذا النقطة .

اذا عرفت هذا فنقول : هذه الثلاثة من عوارض الجسم الطبيعي اما بيان عرضية الجسم فمن وجهين : احدهما انه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعة نوعه ، و ثانيهما ان الجسم البسيط اذا قسم بقسمين كان نصفه مساوياً لكله في المهية و مخالفاً له في المقدار ولو كان المقدار مقوماً لهما كان الاختلاف فيه اختلافاً في الطبيعة و اما عرضية الثلاثة الباقية فهي فرع وجودها ، فمن الناس من انكر كونها وجودية لكونها عبارة عن نهاية شيء ونهاية الشيء نفاده وفناؤه .

و التحقيق ان لكل من الخط والسطح اعتبارات ثلاثة ، فالسطح فيه اعتبار انه نهاية واعتبار انه يقبل فرض بعدين على التقاطع القائمي واعتبار انه يقدر ويمسح ويشكل ويكون اعظم من آخر اواصغر اويساويه اما انه نهاية فليس هو بهذا الاعتبار مقداراً ولاتحت مقولة ولكن لكونه نهاية لشيء هوقابل للابعاد الثلاثة ، لزمه من هذه الحيثية ان يكون قابلا لفرض بعدين ، فهو بهذا الاعتبار تحت مقولة المضاف و ان(اذا خ ل) كان مضافاً لايكون الامقداراً .

وستعلم الفرق بين المضاف الحقيقي و المشهوري واما انه ذو بعدين فليس هو بهذا الاعتبار مقداراً ولا كما بل مقداريته انما هي باعتبار مايخالف به سطحاً آخر ، ولا يمكن ان يخالفه بالمعنى الاخر الوجودي ولاالعدمي ولكن من الوجوه كلها عرض اما كونه نهاية ، فلما مر انه ليس عدماً بحتاً بل شيئاً هو نهاية ، فهو من حيث هو نهاية امر عارض للجسم الطبيعي المتناهي لانه موجود فيه (١) لا كجزء منه ولايقوم دونه و

١ـ لانه لوكان جزءاً منه فاما ان يكون فصلا له اوصورة وليس جزءاً مادياً اوجنساً له لان الجزء المادي و الجنس هوالجوهر المأخوذ بشرط لااوالمأخوذ لابشرط شيء والجزء الفصلي والصوري للشيء هو ما يتحصل به الشيء ويصيربه بالفعل والسطح من حيث هو نهاية و نفاد للجسم ليس مما يتحصل به الجسم ويصيربه حاصلا بالفعل بل هو من هذه الحيثية انتفاء الجسم وقطعه ورفعه لكنه موجود فيه لافي شيء آخر فيكون عارضا للجسم الطبيعي المتناهي ـ

اما كونه عارضاً للمقدار التعليمي فمحل تأمل (١) واما المعنيان الاخران :

فنقول : لما ثبت انه من حيث هو مقدار عرض ومعلوم ان نسبته الى كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبة المقدارية الى الصورة الجسمية بل نسبته الى ذلك المعنى نسبة الفصل الى الجنس لا نسبة عارض الى معروض، فكان المجموع عرضاً الا ان احدهما عرض والاخر ليس بعرض ، وعلى هذا القياس حال الخط فى كونه نهاية وفى كونه بعداً واحداً وفى كونه مقداراً ، واما النقطة فليس فيه من هذه الاعتبارات الا كونها نهاية للخط واذا ثبت وجود الخط والسطح ثبت عرضيتهما لان كلاً منهما يزول ويطرء على الجسم الطبيعى وهو بحاله .

ولك ان تستدل على وجودهما بانا نجد الاجسام متماسة والتماس ان كان بتمام ذواتها او ببعضها لزم التداخل، فهو يكون باطرافها ومابه التماس يجب ان يكون موجوداً والتماس بالسطح ظاهر و التماس بالخط كما فى المسنمات فان اشكل عليك وقوع الملاقاة بالعرض **فاعلم** ان الملاقى والملاقى له هو الجسم لا محالة لكن باعتبار طرفه ووجهه ان السطح والخط بالاعتبار الذى هما به طرف عدميان ، فعلى هذا صح القول بان تلاقى الجسمين المتلاقيين قد وقع بالذات والجوهر اذلا فاصل بينهما و

←لا من حيث هو متناه وليس بعرض السطح من حيث هو نهاية للجسم التعليمى لانه ذو الابعاد الثلاثة المتناهية فهو موجود فيه كجزء منه اى الفصلى وهو لاينافى كون الجسم التعليمى مقدماً على البسيط على ما سيذكر لانه مقدم عليه من حيث هو مقدار لا من حيث هو نهاية فافهم واستقم كما امرت

(الاستاذ الاستاذ اسماعيل)

(١) لوجهين احدهما عدم جواز قيام العرض بالعرض وثانيهما عدم كون السطح ذى الامتدادين خارجاً من الامتدادات الثلاث التى هى الجسم التعليمى لانه الحاصل من ملاحظة البعدين من الابعاد من دون ملاحظة ثالثها فان لايبقى الا واحد من الابعاد التى هى الجسم التعليمى فعلى مايعرض السطح ؟ فافهم هكذا قرره الاستاذ دام الله بقائه لكن فى اول الوجهين فتأمل لاتغفل .

(فتح على خولى)

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

انه قد وقع بالخط اوالسطح لما مر .

واعلم ان الذى يقال اوينقل من القدماء ان النقطة ترسم بحر كتها الخط ، و الخط ترسم بحر كته السطح والسطح الجسم ، فهذا ان كان منقولا من الحكماء فهواما من رموزهم وتجوزاتهم كما هوعادة الاوائل اويكون من باب التخيل بان تفعل النقطة فى الخيال بحر كتها خطاً يفعل بحر كته فى جهة اخرى سطحاً يفعل بحر كته فى جهة ثالثة جسماً كل ذلك فى الخيال واما فى الوجود فالجسم يتقدم على البسيط المتقدم على ضلعه المتقدم على طرفه تقدم ذى النهاية على نهايته .

فصل (١١)

فى مباحث اخرى متعلقة بالمقادير

الاول : انا لمقدار المعين الذى فى هذا العالم هو من توابع المادة لانه لا يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها والالاشتر كت الاجسام كلها فيه ولما مر ان الجسم الواحد يختلف عليه المقادير وليس ايضاً بسبب الفاعل بلا مشاركة المادة ، لان الفاعل اذا اعطى مقداراً لصورة جسمية بعد مالم يكن فذلك امابان يتمدد الى جانب اوبان ينتقص من جانب ، وذلك لايكون الابان ينفعل والانفعال من توابع المادة لكن لا مطلقا بل بسبب احوال يعرض المادة ويخصص استعدادها لمقدار دون مقدار والاستعداد ايضاً من باب الامكانات، فلاينفك عن طبيعة مخصوصة صورية تفعل بذاتها اوبقسر قاسر وكلاهما يرجع الى صورة نوعية مع مادة قابلة .

واعلم : ان المقدار المعين وان امكن تجريدها عن المادة ولواحقها امافى الخيال اوفى عالم آخر لكن لايمكن تجريد الصورة المعينة عن المادة الا بان يصير وجودها وجوداً آخر اقوى و اتم من هذا الوجود حيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود .

الثانى : ان الاستقامة والانحناء فصلان منوعان للخط لايمكن ان يكون خط

واحد مورد الاستقامة والانحناء و كذلك الاستواء والاستدارة للسطح فصلان له و كذا مراتب التقويسات المتفاوتة و التدويرات المتفاوتة فى الخطوط و السطوح كلها فصول منوعة تلك الفصول من مقولة الكيف كما سيأتى فى باب الكيفيات المختصة بالكميات .

الثالث : انه كما ان النقطة غير منقسمة لانها نهاية الخط (١) ولو كان لها جزء ان كان الآخر هو النهايـة ، فكذلك الخط لا يتجزى فى العرض والسطح فى العمق بالبيان المذكور ، فعلم ان النقط اذا اجتمعت لايحصل من تراكمها الخط لان الواسطة ان منعت الطرفين عن التداخل (الملاقاة ل) فانقسمت ، و ان لم يمنع فتداخلت الجميع والمقدار لايحصل الامن اجزاء متباينة الوضع غير متداخلة وبهذا البيان يظهر ان لايحصل السطح من تأليف الخطوط ولا الجسم من اجتماع السطوح .

الرابع انه يستحيل ان يوجد نسبة عددية او مقدارية صمتية! بين اثنين من هذه الثلاثة بالبيان المذكور .

الخامس رسم اقليدس النقطة بمالاجزء له فقيل : غرضه تمييزها عن المقادير والافالرسم صادق على الوحدة والبارى جل مجده ، فمن اراد الرسم لمميز لها عما سواها فلابد من قيد آخر فقالـوا النقطة شيء ذو وضع لا ينقسم اولا جزء له ، و البارى تعالى ليس له وضع و لا اليه اشارة ، و كذا الوحدة و منهم من رسمها بانها نهاية للخط .

اقول: ولاينتقض بنقطة رأس المخروط و لا بمركز الكرة لان الاولى ليست نهاية الالسهم المخروط لالجسمه اوسطحه كماتوهمه بعض المتاخرين ، والثانية نهاية لانصاف الاقطار المتقاطعة ولوفى الوهم .

---

١ - ولما كانت نهاية الخط الذى له بعد واحد ومقدار واحد لم يكن له مقدار كما ان الخط نهاية السطح الذى هو ذو بعدين صار له بعد واحد و كذلك السطح لمـا كان نهاية لذى الثلاثة الابعاد وهو الجسم صار له بعدان . (شيخ الرئيس)

واعلم ان كثيراً من احوال العدد قدذكرناه في مباحث الوحدة والكثرة ، فبقي علينا من مباحث الكم امر الزاوية و امر المكان و اما احوال الزاوية فنؤخرها الى الكيفيات المختصة بالكميات و اما امر المكان فنذكرها الآن .

فصل (١٢)

في المكان وانيته

الشيء قد يكون معلوماً من جهة بعض اماراته وخواصه دون بعض، فيصير مطلوباً من تلك الجهة نفياً واثباتاً وتنويعاً وتقسيماً ، والمفهوم من المكان ما يصح ان ينتقل الجسم عنه اواليه وان يسكن فيه وان يكون مشاراً اليه بان يقال للجسم هنا او هناك و ان يكون مقدراً له نصف و ربع وان يكون بحيث يمتنع حصول جسمين في واحد منه ، فهذه اربع امارات تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظياً فاختلفوا فيه ، فمنهم مـن انكر وجوده محتجاً بانه لوكان موجوداً لكان امـا جوهراً اوعرضاً و كلاهما محال .

اما الاول : فلانه لو كان جوهراً لم يكن مجرداً لقبوله الوضع فيكون جسماً وهو محال ، لاستلزامه التسلسل لان كل جسم فله مكان فاذا كان المكان جسماً كان له مكان ويتسلسل لا الى نهاية ولانه يلزم تداخل الاجسام و اما كونه عرضـاً فلانه اما ان يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلايكون الانتقال اليه اومنه بل معه ، و ايضاً لايكون الجسم فيه بل هو في الجسم اويقوم بغير المتمكن فلم يكن من احوال الجسم المتمكن بل يكون المتمكن شيئاً آخر لان المتمكن من قام به المكان فيجب ان يكون هو الحاوى لاالمحوى .

حجة ثانية لهم: لو كان المكان لابدمنه للحركة فلايخلو اما ان يكون المكان محتاجاً الى الحركة وهو محال لتحققه مع عدم الحركة اوالحركة محتاجة اليه وهو ايضاً

محال لان العلة للشيء احدى العلل الاربع وهو ليس بفاعل للحركة ، لان فاعلها طبيعة او ارادة اوقسر ولا عنصر لان العلة العنصرية لها هي المتحرك (١) ولاصورة و هو ظاهر ولاغاية لان العلة التمامية للشيء انما يجب وجودها في الاعيان عند الوصول الى الغاية ، والمكان يجب وجوده قبل الوصول الى الغاية . ولان الكمال اما خاص واما مشترك والخاص صورة الشيء والمكان ليس صورة المتحرك والمشترك مايكون له ولغيره والمكان عندكم خاص .

حجة ثالثة لهم : لوكان كل جسم في مكان لكانت الاجسام النامية في مكان ولكان مكانها يتحرك معها ، فكان لمكانها مكان الى غير النهاية و بطلان التالي يستلزم بطلان المقدم .

حجة رابعة لهم : الحركة عبارة عن الانتقال والاستبدال للقرب والبعد ، فلو كان هذا الانتقال يوجب مكاناً لاوجب للنقطة مكاناً لانها قد يقع لها الانتقال والتالي محال .

والجواب : اما عن الاولى فبأن المكان اما جوهر مقداري (٢) ليس بجسم مادي ، فلايلزم التداخل المستحيل ولاالتسلسل واما عرض قائم بغير المتمكن لانه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس لظاهر المحوي ، و اما حديث الاشتقاق فقضية غير عقلية فلايجب ثبوتها ، فربما لم يوجد كما في كثير من الاعراض ثم لانسلم ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن و هو صفة الجسم المتمكن و لو سلم اشتقاقه من المكان فكثيراً ما يشتق الاسم من العرض

---

١ ـ لان المتحرك يطلبه بحركته فيجب ان يكون موجوداً حال الحركة او طلب المعدوم فتأمل. (اسماعيل)

٢ ـ وهوذو وضع ومااليس لهوضع هو الجوهر المجرد الغير المقداري كالعقل والنفس فدليل المستدل على نفي كون المكان جوهراً مجرداً اعني قوله «لقبوله الوضع» اخص من المدعي فتفطن . (الاستاذ الاستاذ)

الكائن في شيء آخر كالمعلوم المشتق من العلم (١) وهو في العالم .

وعن الثانية: ان الحركة محتاجة الى المكان ولا نسلم كون المحتاج اليه منحصراً في احد الامور المذكورة ، فان الاثنين محتاج الى الواحد وهو غير العلل الاربع بل المراد ما يتقدم بالطبع وان كان شرطاً غير هذه الاربع .

وعن الثالثة : ان النامي يستبدل بنموه مكاناً بعد مكان فلا يلزم ما قالوه .

و عن الرابعة بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض والقائلون بوجوده قوم منهم من يدعون البداهة وهو اولى وقوم يستدلون عليه بوجوه منها : ان الانتقال عبارة عن التغير في الاين لانه قد يوجد هذا التغير مع ثبات الجوهر وكمه وكيفه ووضعه وسائر الاعراض وقد لا يقع هذا الانتقال ويتغير في كل من تلك الامور فعلم ان هذا الانتقال هو تغير في الاين اعني في النسبة الى المكان فثبت وجوده **ومنها** انا نشاهد جسماً حاضراً ثم يغيب و يحضر جسم آخر حيث هو فالبديهة تحكم بان للمتعاقبين مورد مشترك وليس ذلك الا المكان لانه هو الذي كان للاول ثم صار للآخر **ومنها** ان وجود الفوق و السفل معلوم بالضرورة و ذلك يقتضي وجود المكان و في الكل محل تأمل

واعلم : انه ذكر بعض العلماء وجهاً تضبط به المذاهب في امر المكان و هو ان هذا الامر المعلوم ببعض الامارات ليس بخارج عن الجسم واحواله ، فهو اما جزء الجسم اولا فان كان جزؤه فهو اما هيولاه او صورته و ان لم يكن جزء ولا شك انه يساويه فهو اما عبارة عن بعد يساوي اقطاره و اما عبارة عن سطح من جسم يلاقيه سواء كان حاوياً له او محوياً له . و اما عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي. فهذه خمسة مذاهب و الى كل منها ذاهب.

---

١ ـ لايخفى مافيه اذ العلم الذي هو في العالم اما العلم الحقيقي او العلم المصدري المبني للفاعل وليس المعلوم مشتقاً من شيء منهما اذ اشتقاقه من المصدر المبني للمفعول فلا تغفل.

(اسماعيل)

و احتج الذاهب بانه الهیولی بان المکان یتعاقب علیه المتمکنات و المادة یتوارد علیه الصور ، فیکون هو هی و الزاعم بانه صورة بان المکان محدود حاصر و الصورة محدودة حاصرة و القیاسان من موجبتین فی الشکل الثانی فلاینتجان .

و ان صحح الاول : بان المکان یتعاقب علیه المتمکنات و کلما یتعاقب علیه المتمکنات فهومادة .

والثانی : بان المکان محدود حاصر و کل محدود حاصر فهو صورة تصیر الکبری کاذبة ، والذی دل ایضاً علی فساد هذین المذهبین امور **احدها** : ان المکان یترك بالحرکة والهیولی والصورة لاتترکان

و ثانیها: ان المکان یطلب بالحرکة وهما لاتطلبان بالحرکة .

و ثالثها ان المرکب ینسب الی الهیولی فیقال باب خشبی ولاینسب الی المکان .

فصل (۱۳)

فی تحقیق مهیة المکان ،

قد علم فی الفصل السابق انیة المکان

فنقول: فی تحقیق مهیته ان الجسم لاشبهة فی انه مال للمکان بکلیته فلم یجز ان یکون غیر منقسم ولامنقسماً فی جهة بل امافی جهتین فیکون سطحاً اوفی الجهات فیکون بعداً واذا کان سطحاً لایجوز ان یکون حالا فی المتمکن والالا نتقل با نتقاله بل فیما یحویه ولابدان یکون مماساً للمتمکن حاویاً له من جمیع الجوانب ، واذا کان بعداً لم یجز ان یکون عرضاً لتوارد المتمکنات علیه ولا مادیاً (۱) والایلزم تداخل الجواهر المادیة ، فالمکان اما السطح

---

۱ ـ والا کان صورة وقدعرفت ان الصورة لایمکن ان یکون مکاناً وایضاً لو کان مادیاً کان المرکب منه ومن المادة جسما فلابدله من مکان و مکانه لایکون ما هوجزله لانتقاله بانتقاله فیجب ان یکون ماهو جزء لجسم آخر لابدله ایضاً من مکان لا یکون هو البعد ـ

المذكور وهو مذهب المعلم الاول واتباعه ، كالشيخين وغيرهما و اما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكليته وهومذهب افلاطن والرواقيين والاقدمين وتابعهم المحقق الطوسي ، فكانه جوهر متوسط بين العالمين ومما يؤيد مذهبهم انا سنقيم البرهان على وجود عالم مقداري محيط بهذا العالم لا كاحاطة الحاوي بالمحوي ، بل كاحاطة الطبيعة للجسم والروح للبدن ، وليكن المكان منهذا القبيل وهومؤيد ايضاً بالامارات كما ستعلم و اصحاب البعد منهم من زعم ان العلم به ضروري ، لان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء و ان مكان نصف الماء نصف مكان كله و كذا لكل جزء جزء منه باي وجه قسم ، و منهم من احتج عليه ولهم في ذلك مسلكان احدهما مايثبت البعد وثانيهما ما يبطل السطح اما المسلك الاول فمن وجهين :

الاول : ان اختلاط الامور اذا كان منشأ للاشتباه ، فربما يزول الاشتباه برفع شيء بعد شيء منها حتى لا يبقى الا واحد فيحصل التميز و البعد من هذا القبيل فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء فيه ، فيلزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف الاناء موجوداً وهوالمطلوب **والثاني** ان كون الجسم في المكان ليس بسطحه فقط بل وبحجمه فيكون كالجسم ذا اقطار ثلاثة **واما المسلك الثاني فلوجوه** :

الاول : انه يلزم كون الشيء ساكنا ومتحركاً في زمان واحد ، فان الطير الواقف في الهواء والسمك الواقف في الماء عندما يجري الهواء و الماء عليهما متحرك كان فان الذي فرض مكاناً لهما قدتبدل عليهما

والثاني : ان المكان يجب ان يكون امراً ثابتاً ينتقل منه و اليه المتحرك

← الذي هو جزء للجسم الاول و الالزم تداخل الجواهر المادية فمكانه بعد آخر يكون لجسم ثالث وهكذا فيلزم عدم تناهي الابعاد وقدمر ما يدل على استحالته فتدبر (اسماعيل)

و نهايات المحيط قد يتحرك من موضع الى موضع ولو بالتبع ، فلا يكون السطح مكاناً .

والثالث : ان المكان متصف بالفراغ و الامتلاء و هو نعت البعد لا نعت السطح .

والرابع: لوكان المكان سطحا لم يكن لاجزاء الجسم مكان وهو محال لان جزء الجسم جسم .

والخامس : ان النار بكليته تطلب مكان الفوق و الارض بكليته تطلب مكان السفل ومحال ان يكون المطلوب هو النهاية لكونه عدمياً ولكونه يستحيل ان تحصل ملاقاة الجسم بكليته اى بذاته لها ، فان المطلوب هو البعد على الترتيب .

السادس : انه يلزم ان لايكون للجرم الاقصى مكان ، وينتقض ايضاً بكثير من الاجسام التى لامكان (مكانية خ ل) لمكانها كجسم طبلى له سطحان مستديران متوازيان منطبقان على سطح جسمين كذلك من الجانبين او مقعران منطبقان على محدبين فيهما وفى تمام (١) دوره نقر وتقعير مستدير ولايظهر لهذين الجسمين مكان بتفسيرهم .

السابع : انه يلزم بقاء المكان بحاله مع نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن بحاله مع زيادة المكان **فالاول** : يظهر فى الزق المملوماءاً او هواءاً اذا نقص منه شىء مما فيه و **الثانى** فى الجسم المثقوب و **الثالث** فى الشمعة المجتمعة اذا انبسطت ، والجسم اذا قسمت اقساماً متوازية لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمة **هذا خلف** .

وللقائلين بالسطح اجوبة عن هذه الوجوه مذكورة فى كتب القوم تركنا ذكرها لانها ضعيفة والمقرر المشهور عندهم ان مكان كل سافل من الكرات الكلية الثلاثة عشر التى كلها العالم الجسمانى ، كما عليه الجمهور هو سطح باطن مافوقه و

---

١ ـ متمم لكلا الفرضين وقيد لكلا الكلامين وذلك منشأ النقض بالحقيقة فى الفرض الاول ويتم بكل واحد من هذا ومن كون السطحين مقعرين فى الثانى فتدبر (فتح على عفى عنه)

ظاهر ما تحته الامكان الاسفل، فانه باطن الماء و الهواء مع الانفصال الواقع بينهما فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل وليس للمحاط شيء من مكانه الطبيعي، ويمكن الجواب عن هذا بما لايخلو عن قصور وعمدة ما وقع الاحتجاج به لاصحاب السطح ان المكان لوكان بعداً يلزم اجتماع بعدين متماثلي المهية من غير امتياز ومتى اجتمع المثلان في مادة واحدة فليس بان يكون احدهما عارضاً والاخر غير عارض اولى من ان يكون كلاهما عارضين اواحدهما عارضاً للاخر، فالكل يوجب ترجيحاً بلا مرجح .

و الجواب : منع اتحادهما بالمهية النوعية ، و ربما احتجوا بان تجويز ان بين طرفي الاناء شخصان من البعد مع ان المهية واحدة والاشارة واحدة تجويز كون الشخص الانساني المشار اليه شخصين بل ليس بان يكون شخصين اولى من ان يكون اشخاصاً كثيرة بل غير متناهية .

والجواب بعد المنع المذكور : ان وحدة الشيء بوحدة آثاره ولوازمه و اسبابه فاذا كانت واحدة كان واحداً واذا تعددت كان متعدداً ، وآثار البعد ولوازمه غير آثار الجسم ولوازمه فان الجسم الذي في البعد المذكور يخرج منه و يدخل فيه و هو هو بحاله فعلم انهما اثنان .

فان قلت : الامتياز بين البعد الذي بين اطراف الاناء وجسم ما متعذر فان فرض عدم دخول جسم آخر فيه عند خروج الماء منه مستحيل **قلنا** : التميز حاصل بان ذلك البعد امر متعين في ذاته ومطلق الجسم لاتعين له الا بواحد من المخصوصات ، فاذا امتاز البعد من كل منها امتاز عن الجسم الطبيعي مطلقا .

حجة اخرى للنافين للبعد المجرد قالوا هذه الابعاد المفارقة اما متناهية او غير متناهية والثاني باطل بماسبق من البراهين فتعين كونها متناهية ، (١) و كل متناه فله

١- ان كان المراد بعدم التناهي عدم التناهي عما من شأنه ان يكون متناهياً نختار انها ليست متناهية ولاغير متناهية لجواز ارتفاع العدم والملكة عن موضوع غير قابل لهما ـــ

حد او حدود فيكون مشكلا وذلك الشكل اما لذاته او بفعل غيره ، فان كان لذاته كان شكل جزئه مساوياً لشكل كله لاشتراك كله وجزئه فى الطبيعة النوعية ، و قد ثبت وجوب اتفاق المشتركين في المهية في لوازمها ولو كان كذلك لما كان الشكل حاصلا لكله ، فاذن لو كان ذاته تقتضى شكلا لم يكن الشكل حاصلا له هذا خلف ، وان كان بسبب الفاعل من غير مادة لكان المقدار مستقلا بقبول الفصل و الوصل والتمدد وذلك محال ، فبقي ان يكون بسبب المادة فاذا المقدار مادى فيكون جسماً فاذا البعد جسم هذا خلف .

حجة اخرى لهم: انا نشاهد الاجسام متمانعة من التداخل ومنشأ الممانعة ما يقتضى كوناً فى الحيز لذاته والذى يقتضى الحصول فى جهة وحيز لذاته هو المقدار ، فقط لا الهيولى او الصورة او الاعراض اما الهيولى فلانها فى حد ذاتها مجردة عن الوضع والحيز كما سنبين فى موضعه واما الصورة فلان الجسم الواحد قد يتخلل فيشغل حيزاً

← كارتفاع العمى والبصر عن العقل الاول مثلا وايضاً على تقدير بطلان عدم التناهى بهذا المعنى لا يثبت التناهي لما ذكرنا وان كان المراد بعدم التناهى سلب التناهى مطلقا نختار انها غير متناهية بهذا المعنى ولا يلزم من سلب التناهى مطلقا اثبات عدم التناهى بالمعنى الاخر حتى يمكن بطلانه بالبراهين ثم هب انها متناهية مشكلة قوله وذلك الشكل اما لذاته او لفعل غيره قلنا انه لذاته قوله كان شكل جزئه مساوياً لشكل كله قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان له جزء و كل وهو ممنوع لان الجزء والكل انما يعرض للشيء لو عرض له القسمة وهى ان كانت خارجية فقابلها المادة وان كانت وهمية فمصححها المادة فحيث لا مادة لا تعرض القسمة مطلقا ثم نختار انه بسبب الفاعل من غير مادة قوله كان المقدار مستعداً لقبول الفصل والوصل والتمدد قلنا ممنوع وانما يكون كذلك لو كان سبب عروض الشكل منحصراً فى هذه الثلاثة وهو ممنوع لجواز عروض الشكل للشيء بحسب اصل الفطرة من غير عروض فصل ووصل وتمدد له واحتمال ابائه الذاتى عن ساير الاشكال يدفع لزوم الترجيح بلا مرجح على هذا التقدير على ما قيل فافهم .

(اسماعيل ره)

كبيراً وينكاثف فيشغل حيزاً صغيراً مع بقاء صورته الجسمية بحالها ، فعلم انها في حد ذاتها ليست شاغلة للحيز والالما اختلفت الشغل مع اتحادها واماساير الصور والاعراض فلايشغل الاحياز شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار ، فعلمنا ان المانع من التداخل هو المقدار فلو كان المكان بعداً يلزم التداخل المستحيل.

اقول: الترديد غير حاصر و المنع في كل منها الا الاعراض وارد لاحتمال ان يكون المانع من التداخل الهيولي مع المقدار او الصورة معه اوهو مع المادة ، و الذي يؤيد هذا انا نتخيل مقداراً عظيماً مثل العالم بمجموع مافيه من السموات و الارضين و نتخيل مقداراً آخر اضعاف المقدار الاول او مثله داخلا فيه ، و هكذا نتخيل فسحة بعد فسحة بحيث لاتمانع فيها و لاتفاسد بل مع بقاء هذه العوالم المقدارية بحالها و كثير من اهل السلوك يشاهدون في بداية سلوكهم عوالم كثيرة مقدارية لاتزاحم ولاتضايق بينها، وما يروى عن قائدنا وهادينا صلى الله عليه وآله انه راى ما بين قبره ومنبره روضة من الجنان وراى في عرض الحايط جنة عرضها السموات والارض و راى مرة جبرئيل كانه طبق الخافقين وراى امته ليلة المعراج وقدانسد الافق بوجوه اخيارها.

وايضاً : القائلون بان الرؤية بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي يلزمهم التداخل في المقدار ، لكن لما كان مقدار الشبح مجرداً و ان كان مقدار العضو مادياً جاز التداخل بينهما ، فعلم من هذا كله ان المانع من دخول الاجسام بعضها في حيز بعض ليس مجرد المقدار بل بشرط المادة والسر فيه ان معنى كون الشيء ماديا انه مصحوب بالقوة و الاستعداد والاستعداد بما هو استعداد لايجامع الفعلية ، الا ان الكم المتصل في قبول التعدد فاذا صار منفصلا انعدمت هويته الاتصالية وفي المتصل قوة الاتصال فاذا اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الاتصالية فكذلك في شأن الجسم ان يحل مكاناً ولايحصل ذلك الا بزواله مع المكان الاول وكما لايحل جسم مكانين معاً لايحل جسمان مكاناً واحداً لالاباء المكان عنهما ، بل

لاباء احدهما عن الاجتماع مع الاخر كاباء اجزاء كل جسم ان يجتمع اثنان منها في حيز واحد فعلم ان ذلك من خاصية المادة لاغير .

ثم من امعن النظر في حال كل جسم طبيعي يجدان في جبلته طلب المكان الطبيعي والمحافظة عليه وذلك مماله مدخل في صلاح وجود الجسم بما هو جسم ، لابماهو ذوسطح ، وليس في طبع الجسم بماهوجسم ان يطلب شيئاً لايوجد له بالحلول ولا بالمداخلة التامة معه ، و نفس السطح الذى للحاوى يمتنع الحصول للمحوى ولا المماسة اه ممكن الحصول له بما هو جسم ، و قد لا يكون موجوداً عند طلب الجسم المكان والحركة في الكيف وان كان فيها طلب كيفية لاتكون بعينها حاصلة الا ان المتحرك فيها مادامت حركته يكون له كيفية متصلة الى ان يتصل الى تلك الكيفية المطلوبة و كذا الحركة في الكم والوضع و غيرهما ، فالمكان ان كان بعداً والاين نسبة الجسم اليه فحال الحركة فيه كماذكرنا فيوجد في الحركة فرد من الاين التدريجي المتصل المنطبق على المكان المتصل الممتد بين ابتداء الحركة و انتهائها الذى هوالمطلوب بالحركة ، واما اذا كان المكان سطحاً والاين عبارة عن نسبة الجسم اليه ، فلا يتصور فرد تدريجي اتصالي للسطح و لا للنسبة اليه اذلاسطح في كل آن لاستلزامه تتالي السطوح وتركب الزمان والمكان من غير المنقسمات و لا في زمان الحركة فرد زماني من السطح ، و هذا ايضاً يرشدك الى كون المكان بعداً .

فصل (١٤)

في الرد على القائلين بالخلاء وهم طائفتان

والاكثرون منهم زعموا ان الخلاء امر غير وجودى، اى ليس امراً وجودياً قال الامام الرازى نحن نعبر عن مذهبهم بعبارة لا توهم كونه امراً وجودياً .

فنقول : انا نجوز وجود جسمين لايتلاقيان ولايكون بينهما ما يلاقيهما، قالوا: اما الذى توهم كون الخلاء وجودياً وان بين ذينك الجسمين ابعاداً، فذلك وهم كاذب كما ان من توهم ان خارج العالم خلاء اوملاء وهم باطل ومنهم من سلم ان الخلاء امر وجودى والذى يدل على بطلان القول الاول : ان الجسمين اذا فرضا بحيث لايلاقيهما جسم قد يكون ما بينهما قدر ذراع وقد يكون ما بينهما اكثر من ذراع والقابل للمساواة و المفاوتة لا يكون الا كماً موجوداً لاموهوما محضا ، فيكون جوهريا مقداريا لامحالة وهذا بخلاف الابعاد المتوهمة خارج العالم ، فانها امور كاذبة ممتنعة الوجود واما الذى دل على بطلان مذهب الفريق الثانى امران :

الاول : الخلاء مما يمكن مسحه وتقديره كما مر وهو من خواص الكم هو اما كم اومتكم ، والكم اما منفصل اومتصل و كون الخلاء كماً منفصلا باطل ، لان حصوله من وحدات غير متجزية و كان يستحيل ان يطابقه الجسم القابل للانقسام لا الى حد ولان الكم المنفصل عدد والعدد غير ذى وضع ومكان الجسم ذو وضع فالخلاء اذا كان كماً فهو متصل وان كان كماً متصلا فهو اما ذو وضع بالذات او ذو وضع بالعرض فان كان الاول، فهو جسم والمفروض خلافه ، وان كان الثانى فيكون مقارناً لجوهر ذى وضع فلم يكن خلاء ، هذا خلف.

وهذا التقرير اولى مما قيل: فاذا كان كماً متصلا بالذات فلاشك انه كم ذو وضع بالذات فان الخلاء مقدار و متى كان كذلك استحال ان يوجد الا فى المادة ، فيكون جسماً ، هذا خلف .

وذلك لانه قدمر ان مجرد كون الشيء مقداراً غير مستلزم لكونه ذا وضع واما اذا كان كماً بالعرض فيكون متصلا بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث اذا فرض مجرداً عن الاجسام و المقادير يكون قابلا للابعاد والمفروض خلافه ، هذا خلف .

وهذا اولى مما يقال : فحينئذ لايخلو اما ان يكون الخلاء حالا فى المقدار اوالمقدار حالا فيه اوهما حالان فى ثالث ، فعلى الاول : يكون حالا فى المادة لان

المقدار حال فيها والحال في شيء حال في ذلك الشيء ، فيكون الخلاء ملاء و كذا على الثاني لان محل المقدار مـادة و على الثالث كان الخلاء جسماً اذ لا معنى للجسم الا الذى فيه قابلية الابعاد ، فثبت ان الذى فرض خلاء فهو جسم فالقـول به باطل .

حجة اخرى : ان الجسم لوحصل في الخلاء لاستحال ان يكون متحركاً او ساكناً والتالي محال . فالمقدم مثله بيان الاستلزام ان الخلاء لايخلواماان يكون متشابه الاجزاء اومختلفها والثاني محال ، لان مابه يخالف جزء جزء ، اما ان يكون لازماً لذلك الجزء اولا ، فان لزم فاللزوم اما لنفس مهية الجزء اولامرزائدعليه .

الاول : باطل لان الخلاء عبارة عن الابعاد المفارقة فلااختلاف بين اجزائه في هذا المفهوم ، كيف واجزاء المتصل الواحدمتشابهة في المهية .

و الثاني : ايضاً باطل لان لوازم المهية مشتركة بين افرادها و ان كان وجه التخالف عارضاً ، فالفرض زواله ، لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوى بين الاجزاء المفروضة للخلاء ، واذا كان كذلك استحال ان يكون موضع مطلوباً بالطبع للجسم والاخر مهروباً عنه بالطبع ، واذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي ، فحينئذ لا يكون له سكون طبيعي ولاحركة طبيعية وبهذا ثبت ان لايكون له حركة ولا سكون قسريان لان القسر فرع الطبع ولاان يكون له حركة ارادية اوسكون ارادى لاستحالة ان يخص احدالمثلين بحكم دون الاخر .

اقول : وهذه الحجة لاتفيدازيد من ان لايكون مجرد البعدمطلوباً داعياً للحركة فيجوزان كون مطلوب المتحرك مكاناً مع ترتيب خاص ، وايضاً لايلزم اذاكان لشيء واحد امكنة متشابهة ان يمتنع سكونه في واحد منها ، فان امثال هذه المواضع ايها اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كحال اجزاء العنصر الكلي كالماء و الهواء ، و لولا ذلك لما كان سكون ولا حركة بالطبع لشيء مـن اجزاء العنصر الواحد في حيزه .

حجة اخرى : وهي المعول عليها ان الجسم اذا تحرك في مسافة فكلما كانت مسافته ارق كانت الحركة فيها اسرع وبالعكس ابطأ لان الرقيق شديد الانفعال والغليظ شديد المقاومة للدافع فاذا فرضنا حركة في خلاء فهي لابدان يكون في زمان لانها قطع مسافة منقسمة الى اجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان ولنفرض حركة اخرى لذلك الجسم في ملاء على تلك المسافة وزمانه اطول من زمان عديم المعاوق على نسبة معينة وليكن زمان الاولى عشر زمان الثانية ثم لنفرض حركة ثالثة في ملاء ارق من ذلك الملاء بنسبة الزمانين ، فاذا كانت رقته عشرة اضعاف رقة الملاء الاول كان زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة الثانية لماقررنا ان زيادة اللطافة توجب نقصان الزمان على نسبتها ، فوجب ان يكون زمان الحركة الثالثة الذى هو عشر زمان الحركة الثانية مساوياً لزمان الحركة الاولى فيلزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لامعه فان فرضت رقة المسافة الثالثة على نسبة اكثر من نسبة الزمانين كان زمان حركتها اقل من زمان الحركة الخلائية، وهذا اشنع حيث يلزم ان يكون الحركة مع العايق اسرع من الحركة لامعه .

واعترض : بان المحال انما لزم من اخراج الحركة (١) من ان يستحق لذاتها زماناً معيناً بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما في مسافتها من المقاومة و ذلك باطل لان الحركة مهيتها قطع ولامحالة قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل و كذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء فالحركة لذاتها تستدعي زماناً و

---

١ ــ اى في الحركة الثانية والثالثة لامطلقا والالزم وقوع الحركة الخلائية لافي زمان فلايلزم الخ ايضاً والحاصل ان المستدل بنى استدلاله اولا على ان الحركة يستحق لذاتها زماناً معيناً حيث اثبت للحركة الخلائية زماناً و اخرج الحركة عن ان يستحق لذاتها قدراً معينا من الزمان ثانيا حيث جعل استحقاقها للزمان بحسب قوام ما في المسافة فالمحال انما نشأ من الجمع بين المتنافيين اعنى استحقاق الحركة لذاتها زمانا معينا وعدمه فافهم.

(الاستاذ الاستاذ . ره)

لذلك حركة الفلك فى زمان وان لم يكن لها مقاوم ولاعائق ، نعم قوام المسافة يوجب طول الزمان لا اصله فاذا ثبت ذلك فالحركات الثلاثة متفقة فى اصل الزمان الذى بازاء اصل الحركة ، وهو حاصل للحركة التى فى الخلاء واما الذى بازاء المقاومة ، فلا شك انه يقصر لقلة المقاومة ويطول بكثرتها فالساعة الواحدة فى مقابلة اصل الحركة وباقى الساعات بازاء المقاومة كالتسعة مثلا ، فاذن اذا كانت مقاومة اخرى عشر تلك المقاومة كانت تلك الحركة تستحق ساعة واحدة لاجل ذاتها وعشر تسعة ساعات اعنى تسعة اعشار ساعة لاجل مافيها من المقاومة والمجموع ساعة وتسعة اعشار ساعة ، فلا يلزم من هذا تساوى زمان ذى المعاوق وعديمه وهذا الشك مما اورده صاحب المعتبر واستحسنه الامام الرازى وستعلم وجه اندفاعه فى بحث الميل .

حجة اخرى : سيأتى فى مباحث الحركة ان الحجر اذا رمى قسراً الى فوق فهو انما يتحرك ، لان المحرك افاده قوة تحركه الى فوق وتلك القوة انما تبطل لمصادمات الهواء ، فلو لم يكن فى المسافة هواء بل خلاء صرف فلا مصادمة ولا تضعف ، فلا رجوع للمرمى الا بعد وصوله الى سطح الفلك ولما لم يكن كذلك علم ان المسافة غير خالية ، وهذه ضعيفة ، لعدم دلالته على وجود الملاء فى العالم فضلا عن وجوبه ولا يدل على ازيد من وجود الهواء فى بعض المسافات التى يرمى فيها الحجر مع جواز ان يكون فى خللها خلاء كثير وبعد ماينتهى حركتها الى السماء ايضاً خلاء صرف .

فصل (١٥)

فى ذكر امارات استبصارية تدل على بطلان الخلاء

الاول : ان الاناء الضيق الرأس المملو من الماء اذا كان فى اسفله ثقبة ضيقة ينزل الماء منها اذا فتح رأسه ولم ينزل اذا سد ، فعلم ان عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعى لضرورة امتناع الخلاء ، و اما النقض بنزول الزيبق وبنزول الماء عند اتساع الثقبة و بعدم نزوله ايضاً اذا كان نصف الاناء فيه هواء ، فمندفع بان فرط ثقل الزيبق ربما

اوجب زيادة مدافعة الهواء فيضطره ذلك الى التحرك ، فاذا لم يجد مكاناً ورائه اضطره ذلك الى مزاحمة الزيبق كما في مزاحمته للماء ودخوله من نواحي الثقب وان تعذر ذلك احتبس الزيبق ولم ينزل ، لان الطبيعة تفعل الاسهل فالاسهل ولا يمتنع ايضاً ان يكون وقوف الماء اسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الهواء .

الثاني: ان الانبوبة ان اغمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله الطبيعي فما هذه المتابعة منه للهواء الا لامتناع الخلاء . من هذا القبيل ارتفاع اللحم عند مص المحجمة ، وتلازم السطوح ليس بسبب ان الخلاء للخلاء قوة جاذبة كما سنبطله و مما يؤيد ذلك انه اذا افرط الانسان في مص القارورة او المحجمة و كانت رقيقة انكسرت واذا وضعنا المحجمة على السندان ومصصناها فانه يرتفع السندان بارتفاعها .

الثالث : انا اذا ادخلنا رأس الانبوبة في قارورة و سددنا الخلل الذى بين عنق القارورة والانبوبة ، فاذا جذبنا الانبوبة المصمتة تنكسر القارورة الى الداخل ، وان ادخلناها تنكسر الى الخارج و ان مصصنا المجوفة تنقلب هوائه ناراً وربما ينشق .

الرابع : لو امكن الخلاء فينزل الماء من الاواني الضيقة الرأس و لا يلزم الحاجة الى صعود الهواء داخل الاناء فكنا لا نرى النفاخات والبقابق .

ولاصحاب الخلاء متمسكات ضعيفة كلزوم الدور في كل حركة مكانية او ايجاب حركة بقة لانتقال السموات من مواضعها وبان التخلخل (١) و التكاثف علامة تحقق الخلاء و بان النمو بنفوذ جسم في داخل النامي فيكون فيه اجواف خالية وبان كل جسم لو وجب ان يماس سطحه بسطح جسم آخر يلزم منه تحقق

---

١ - فان التخلخل انما يكون بكون الخلاء في خلال اجزاء الجسم و التكاثف انما يكون بفساده والجواب منع الحصر لجواز ان يكون التخلخل بكبر مقدار الجسم بعد صغره والتكاثف بعكس ذلك فتدبر .

(اسماعيل)

اجسام بلانهاية ، وهو محال وان لم يجب فجازان يوجد جسم لا يجاوره جسم آخر فجاز الخلاء . والكل مندفع بادنى تأمل واقوى متشبثاتهم : انااذارفعنا سطحاًاملس واقعاً اعلى سطح املس مثله رفعاً متساوياً دفعةعند الحس، فلايخلوفى الحقيقةامان يرتفع بعض اجزاء السطح الاعلى قبل بعض يلزم وقوع التفكك فى ذلك الجسم وهو مما يكذبه الحس سيما فى الحجر والحديد مثلا او يرتفع اجزائه معاً ، فيلزم منذلك خلو وسطهما وقتاً من الزمان من الجسم لان ذلك الجسم ينتقل من الخارج الى الوسط وليس انتقاله من الثقب التى فيها ، اذرب جسم لاثقبة فيه ولو كانت لكان بين كل ثقبتين سطح متصل لا محالة ، فعلم ان انتقال الاجسام الى الوسط يكون من الجوانب، فبالضرورة يحتاج ان يمر بالطرف اولاً لامتناع ان يكون فى الوسط دفعة بلا مادة او بلا استحالة ، لان كل استحالة فى زمان او ان يوجد فى الوسط حين كونه فى الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد فى مكانين فاذا كان مرورها بالطرف قبل مرورها بالوسط كان الوسط خالياً قبل ذلك وهو المطلوب .

وجوابه: منع امكان الارتفاع لمثل ذلك السطح الاملس و ما يرفعه من السطوح ، فلايخلو من خشونة وتضاريس وان خفي ذلك على الحس .

و ربما تمسكوا بعلامات **اولها** ان القارورة اذا مصت مصاً شديداً و ضم الثقب بالاصبع ثم كبت الثقبة فى الماء و ازيل الاصبع دخل فيها ماء كثير ، فلو كانت مملوة هواء بعد المص لم يدخل الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيها قبله .

و ثانيها : لو الصقنا احد جانبى الزق مع الآخر بحيث لايبقى فيهاشيء من الهواء وشددنا الجوانب شداً وثيقاً ثم رفعنا احد الطرفين عن الاخر فحصل بينهما جوف خال وهو المطلوب .

و ثالثها : ان التجربة دلت على امكان دخول مسبلة فى زق مضموم الرأس يزاحم فيه الهواء بحيث انتفخ به فلولم يكن فيه خلاء لم يمكن دخولها.

و رابعها: انا نرى اناء مملوا من رماد يسعه معه ملؤه ماء ، فلولا ان هناك خلاء لاستحال ذلك .

وخامسها: ان الدن يملاء عشرا ثم يجعل الشراب بعينه (في زق ـ ظ) ثم يجعلان معا في ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن ، فلولا ان في الشراب خلاء انعصر فيه مقدار مساحة الزق لاستحال ذلك .

والجواب عما ذكروه اولا انه لوكان العلة ماذكرتم لما وجب صعود الماء لان الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا وفراغ بعض القارورة امر ممكن عندهم ، فهذا بان يستدل به على بطلان الخلاء اولى .

والتحقيق : ان الكيفيات و الحركات كما تكون طبيعية وقسرية كذلك المقادير قد تكون طبيعة وقد تكون قسرية ، والمادة الواحدة يجوز ان تقبل مقدارا عظيما بعدما قبلت مقدارا صغيرا وحركة المص موجبة للسخونة الموجبة للتخلخل وكانت شديدة التهيؤ للعود الى مقدارها الطبيعي فاذا لقيها برد الماء تكاثف عودا الى مقداره الطبيعي فتبعه الماء لضرورة الخلاء .

وعماذكروه ثانيا : ان الهواء يدخل في مسام الزق وقد جرب ذلك بما يدل على وجوب الملاء فيكون عليهم لا لهم .

وعن الثالث : بامكان انقباض مافي الزق او انبساط محيطه اوارتفاع جانب منه كل ذلك بقدر مادخل من رأس المسيلة فيه .

و عن الرابع : بانه كذب محض .

و عن الخامس : بانه يجوز ان لا يظهر تفاوت مقدار الزق في الحب للحس او يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخار او هواء او يتكاثف فيصير اصغر .

فصل (١٦)

في ان الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة ولا دافعة للاجسام

زعم محمد بن زكريا الرازي ان له قوة جاذبة للاجسام و لهذا يحتبس الماء في الاواني التي تسمى سراقات الماء وينجذب في الاواني التي تسمى زرقات الماء ومنهم من اثبت له قوة دافعة لها الى فوق ويدل على بطلان الاول: ان الخلاء متشابه الاجزاء فلو كان فيه جذب لما اختص ببعض الجهات وعلى بطلان الثاني (١) ان الخلاء المحرك اما المبثوث في داخل الجسم اوفي خارجه المحيط به .

فعلى الاول : اما ان يكون محركاً لاجزائه اولكله والاول محال لان كل واحد من اجزاء الجسم ليس فيه خلاء، فلم يكن حركتها بسبب الخلاء بل بمحرك آخر فاذا حرك مجموع المحركات مجموع الاجزاء كان الجسم متحركاً لامحالة بسبب ما حركها لا بسبب آخر.

والثاني ايضا محال :لان تحريك مايتركب عن الاجزاء لايمكن الا بتحريك اجزائه كما ان علة المركب لابد ان تكون علة لاجزائه (٢) واما على الثاني فمعلوم ان الخلاء المحيط بجسم كبير لايصعده الى فوق ، فاذن لاينفعل من الخلاء الاجسم يتخلخل الخلاء بين جزء من اجزائه فرجع الى ان بعض الاجسام مقتضى طبعه ان يتباعد بعض اجزائه عن بعض ، فيلزم هرب الاجزاء المتجانسة بعضها عن بعض ، وهو باطل ، لان التجانس علة الضم ويلزم هربها الى جهات مختلفة مع اتحاد الطبيعة ، وايضا ان لم يكن هناك مهروب عنه فالهرب عنه محال ، وان كان فيلزم كون كل منها مهروباً عن نفسه

١ـ ويمكن ابطال الثاني به ايضاً كما يدل عليه قول المصنف قدس سره في آخر الكلام و هذا ينافي تشابه الخلاء فلاتغفل . (اسماعيل)

٢ـ هذا اذا كانت علة المركب علة له بالذات وعلى الاطلاق والا فلايلزم ان يكون علة لجميع اجزائه كما في النجار بالنسبة الى السرير . فتدبر (اسماعيل)

لاتحاد المهية وجه آخر الخلاء الموجب للدفع وحركة الجسم الى فوق لابدوان يكون ملازماً له منتقلا معه ، فيحتاج الخلاء الى مكان طبيعي له حتى يكون مطلوبـاً يتحرك اليه، ثم ان لم يكن ملازماً بل لايزال الجسم يستبدل في حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقاته للخلاء الا في آن وفي الآن الواحد لايحرك شيء شيئاً وبعد الآن لايكون ملاقياً له الا ان يقولوا ان الخلاء يعطى للجسم قوة محركة يحركه الى جهة وهذا ينافي تشابه الخلاء .

تذنيب

زعم المتكلمون : ان مكان الجسم مايستقر عليه الجسم فيمنعـه من النزول ثم لما تأملوا عرفوا ان الجسم لاسفل ليس بكليته مكاناً للجسم الذى فوقه بل سطح الاسفل هو المكان مع انهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكاناً مع انه ليس تحته مايمنعه من النزول ، فلو كان الاسفل لكان سطحه منه ومن الناس من يجعل السطح مكاناً كيف كان و يقولون كما ان سطح الجرة مكان الماء كذلك سطح الماء مكان للجرة .

واحتجوا بان الفلك الاعلى ذو مكان لانه متحرك وليس له نهاية حاوية من محيط فمكانه سطح ماتحته والحجة ضعيفة ، لان حركة الفلك ليست مكانية بل وضعية ومما دل على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقا ،

ان الجمهور اتفقوا على ان الجسم الواحد ليس له الامكان واحد كما مرت الاشارة اليه، ومن الناس من ذهب الى ان مكان الجسم جسم يحيط به من جهة الاحاطة.

ويرد عليه انه (يلزم ـ ظ) ان يكون المكان من قبيل الاضافات وان لايكون للمحدد مكان فعلم ان اسلم المذاهب واتمها القول بالبعد وهذا البعد امتداد غير وضعي لذاته ليست احاطته للابعاد الجسمانية ولا انطباقه عليها احاطة و انطباقاً لذى وضع بذى وضع آخر وعليه براهين تناهي الابعاد الوضعية لايجرى في بيان تناهيه ، لعدم كونه ذا وضع

لذاته وفوق كل بعدمادى بعدآخر مادى الى ان ينتهى الى بعدهو آخر الابعادالمادية الوضعية وفوقه بعد غيرمحتاج الى مادة ولاقوة انفعالية، لغلبةاحكام الفعلية والصورية عليهوهو غيرمتشكل بشكل من الاشكال الوضعية ولاايضاً يقابل الاشارة الحسية بل يقبل الاشارة الخيالية ويشبه ان يكون المراد بسدرة المنتهى فـى لسان الشريعة هو آخر الابعادالوضعية وبالعرش الذى يستوى عليه الرحمة الالهية هوما يحيط بجميع المتماديات الحسيةاحاطة غير وضعية ، فيكون ذاجهتين وواسطة بين العالمين فمن احدالجانبين وهو الاعلى ينفعل عن الحق بالصور والتماثيل، ومن الجانب الاسفل يتصل بالصور الجسمية النوعية وابعادها المادية كالخيال الذى فينا فانه جوهر مقدارى ذوفسحة امتدادية وهو ينفعل عن الحق بالصور المثالية الفائضة منه عليه ويتصل بالبدن ومقداره المادى لاجل ضعف وجوده ابتداء، فاذا استكمل ينفصل عن البدن لاكانفصال جسم عن جسم بل كانفصال كاتب عن كتابته اوقائل عن قوله وموضع تحقيق هذا المقصد حين خوضنا فى علم المعاد ، وسيأتى باقى مباحث الكم فى البحث عن الزمان ومن الله العصمة والسداد .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفن الثانى فى مقولة الكيف

وهو مشتمل على مقدمة واربعة اقسام

المقدمة : فى رسم الكيف وتقسيمه الى انواعه الاربعة اما الرسم فاعلم ان لاسبيل الى تعريف الاجناس العالية الا الرسوم الناقصة اذلايتصور لها جنس وهو ظاهر ، ولا فصل لان التركب من الامرين المتساويين يكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلى لايعرف تحققه بل انما يقام الدليل على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة الا المركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية . لكن هذا التعريف لها تعريف للشىء بما يساويه فى المعرفة والجهالة، لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض ولوجاز ذلك لجاز مثله فى سائر المقولات بل ذلك اولى لان الامور النسبية لاتعرف الابعد معروضاتها التى هى الكيفيات فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض

النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى ، فقالوا كما هو المشهور انه هيئة قارة لايوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولايقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها فكونه قارة يميزها عن ان يفعل وعن ان ينفعل وكونه لايوجب تصورها تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها غير مقتضية لقسمة يميزها عن الكم وغير مقتضية لنسبة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع ابحاث .

احدها: ان المفهوم (١) من ان يفعل مؤثرية الشيء في الشيء ، وذلك الشيء امامتغير او ثابت فان كان ثابتاً كانت مؤثريته ايضاً ثابتة لانها من لوازم مهية المؤثر ولازم الثابت ثابت ، فقولنا هيئة قارة لايفيد الاحتراز عنها وان كان متغيراً لم يكن المؤثرية حكماً زائداً على ذاته بل يكون مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امراً عقلياً كسائر الاضافات التابعة للذوات ، فلاحاجة الى الاخراج عنها بقيد وكذا الكلام في المفهوم من ان ينفعل .

وثانيها : ان قولنا لايفيد تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها (٢) يفيد

١ـ لايخفى ان المفهوم من ان يفعل وان ينفعل هو التأثير تدريجي والتأثر التدريجي حسب الاصطلاح ويدل عليه لفظ المضارع المفيد للاستمرار التجددي ولهذا لايقع فيها الحركة كماصرح به المصنف قدس سره في الشواهد وهما حكمان زايدان على ذات المؤثر والمتأثر ويخرجان عن التعريف بقيد قارة وماذكره ره بقوله وثانيها الخ فيه انه لابأس بكون القيد الاخير مغنياً عن القيد السابق في التعريفات على ماصرح به القوم.

(اسماعيل ره)

٢ـ وكان تعريف الكيف هكذا انه هيئة لايوجب تصورها الخ وزيد في المشهور وقيل هيئة قارة وقال المصنف ليس لزيادة القارة في التعريف فايدة جديدة لو لم يكن هذا القيد لم يضحها التعريف فلاحاجة الى زيادة القارة في الاحتراز وليس وغرض المصنف ان في تعريف المشهور قيد يخرج به مايخرج بهذا القيد فلايحتاج اليه حتى يرد عليه بانه لابأس بكون القيد الثاني مغنياً عن الاول ومايدل على ما قلنا قوله فان قيل احترزنا به عن الزمان الخ .

(للاستاذ الرشتي)

الاحتراز عن تينك المقولتين ، فلم يكن الى ذكر القارة حاجة فى الاحتراز عنهما ، فان قيل احترزنا به عن الزمان، قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع سائر الكميات لانه يقتضى قسمة حامله وهو الحركة .

وثالثها :ان الصوت من مقولة الكيف لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو رأى اهل التحصيل ، لكنه هيئة غير قارة لان اجزاءه غير مجتمعة فى آن وهو بين بنفسه ولانه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار .

ورابعها: ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة ، لايقال كل منهما يوجب تصوره تصور شيء آخر لان الوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام والنقطة نهاية الخط ، لانا نقول : ان كان التغير عن الكيف بانه لايلزم من تعقله تعقل شيء آخر، فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه ، اذ لا يمكن تصورنا الاستقامة والانحناء الا فى المقدار وان لم نشترط ذلك ، بل ان لايلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما .

وخامسها : ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وسائر الاخلاق النفسانية لايمكن تصورها الابتصور متعلقاتها من المدرك والمعلوم و المشتهى و المغضوب عليه .

فان قيل : كل منها لا يقتضى تصوره تصور الغير ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات فلابد ان يتصور المنسوب و المنسوب اليه اولا حتى يتصور تلك الامور النسبية ، **قلنا** : ان الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا تفيده الا ان يقرء الاول منصوباً و الثانى مرفوعاً ، وحينئذ لايلائم هذه القرائة لتمام الرسم .

و سادسها : هب انا حملنا عبارة التعريف ما لا يوجب تصوره غيره على ما لا يكون تصوره معلولا لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد فى الاشكال كالتربيع و التثليث وخواص الاعداد كالجذرية و المكعبية .مع انها معدودة من انواع الكيف .

وسابعها: ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيقال هيئة الوجود وهيئة الاستقلال

والاستقرار ويقال هيئة الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع و يقال هيئة التأثير و التأثر و ليس لها معنى جامع و الاجتناب عن مثل هذه الالفاظ في التعريفات لازم .

ويمكن الجواب : عن اكثر هذه الايرادات لكن الاقرب ان يقال هو عرض لايتوقف تصوره على تصورغيره ولايقتضى القسمة واللاقسمة فى محله اقتضاءاً اوليا ، فبالعرض خرج البارى تعالى و الجوهر و بالذى لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرجت الا عراض النسبية فان تصوراتهـا متوقفة على تصور امور أخر بخلاف الكيفيات ، فانه لزم من تصوراتها تصور غيرها الا ان تصوراتها معلولة و تصورات غيرها ! ويدخل فيه الصوت ، اذلا يتوقف تصوره على تصور غيره ، و بقولنا لا يقتضى القسمة واللاقسمة خرج الكم وخرجت الوحدة والنقطة ، وبقولنا اقتضاءاً اوليا احترزنا بهعن العلم بالمعلومات التى لاتنقسم ، فانه لذاته يمنع من الانقسام و لكن ليس ذلك اقتضاءاً اوليا بل بواسطة وحدة المعلوم .

واما تقسيمه: الى انواعه فينحصر بالاستقراء فى اقسام اربعة : الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات و الاستعدادية و التعويل فى الحصر على الاستقراء ، و قد تبين بصورة التردد بين النفى و الاثبات ، فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بماله من الخواص طرق متعددة و حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول فهو الاول وان كان الثانى فالثانى او الثالث فالثالث و الافالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح الاوجه ضبط لماعلم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الرازى عن الكيفيات النفسانية بالكمال و تعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعداد بمايختص به الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه ، اى جعل الغير شبيهاً كالحرارة لجعل المجاور حاراً اوالسواد يلقى شبحه اى مثاله على العين لا كالثقل فان فعله فى الغير التحريك لا الثقل .

قال الرازى وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه فى موضع

آخر من الشفاء عند شروعه في بيان الكيفيات المحسوسة انها من هذا الباب وذكر في موضع آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطباً واليابس يجعل غيره يابساً .

اقول : وستعلم الجواب عن هذين الاشكالين و كتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية .

قال الرازي :هذا تضيع! الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها تتعلق بالمجردات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال العدد مايستغنى عن المادة ذهناً لاخارجاً هي الرياضيات بان من جملتها البحث عن احوال العدد وهوما يستغنى عن المـادة في الخارج ايضاً .

اقول: كلاالبحثين مدفوع بماسيظهر من بحثنا عن حدوث العالم ان العددلا يعرض المفارق العقلي لا بالذات ولابالعرض وهو عارض للنفوس واسطة الابدان ، و ربما يدفع بان العدد الذي يبحث عنها في الرياضيات قديقع في البحث عنه من حيث افتقاره عن المادة في الخارج لتحصيل الاغراض كالمساحة والجمع والتفريق والضرب والقسمة وغير ذلك ، وفيه نظر .

وربما يقال المرادما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به و كيفيات العدد كذلك ، و يدفع بانه حينئذ يكون معنى كون الكيفيات النفسانية ما لايتعلق بالاجسام انها لا يتعلق بها اصلا و ليس كذلك (١) بل المعنى انها لا يتعلق بها خاصة بحيث يستغنى عن النفوس .

اما الذي ذكروه في بيان الحصر في الانواع الاربعة فطرق اربعة .

الاول : ماذكره الرازي وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية (٢) كالاستدارة

١ـ ليس كذلك بل معناه ان الكيفيات النفسانية لايتعلق بالاجسام اصلامن حيث الكمية وهو كذلك فان الكيفيات النفسانية ان تعلقت بالاجسام فانما تتعلق بها من حيث انها ذوات نفوس لامن حيث كمياتها فافهم. (اسماعيل ره)

٢ـ اقول يمكن ان يقال على هذا يكون معنى كون الكيفيات المختصة بالكميات مايتعلق ـــ

والتربيع الزوجية والفردية اولا ، وهو اما ان تكون محسوسة اولا ، والمحسوس هو المسمى بالانفعالات ان كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل و بالانفعالية ان كانت راسخة و ان لم تكن محسوسة ، فاما استعداد نحو الكمال اولا فالاول هو المسمى بالقوة ان كان استعداداً نحو اللا انفعال ولاقوة وذهناً طبيعياً ان كان استعداداً شديداً نحو الانفعال ، والثاني هو المسمى (١) بالحال ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كانت بطيء الزوال كحلمه فهذا تقسيمه الذي ذكره ومن الجايز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم و لا محسوسة و لا مهيتها نفس الاستعداد ، فلا جرم بان ما يكون كمالا لابد و ان تكون كيفية نفسانية لانه دعوى بغير دليل الا الاستقراء .

الثاني : ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها افعال على التشبيه اولا ، والاول مثل الحار يجعل غيره حاراً و السواد يلقى شبحه في العين و هو مثاله لا كالثقل فان فعله في جسمه التحريك و ليس ذلك بثقل ، والثاني اما ان يكون متعلقاً بالكم من حيث هو كم اولا يكون ، والذي لايكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعية اوفي النفوس من حيث هي نفسانية .

الثالث : الكيفية اما ان تكون متعلقة بوجود النفس اولا يكون كذلك و الذي لايكون فاما ان يتعلق بالكمية اولا يتعلق والذي لايتعلق فاما ان يكون هويتها انها استعداد اوهويتها انها فعل ، فالاول هو الحال والملكة ، والثاني هو المختصة بالكمية والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات .

الرابع : ان الكيفية اما ان تفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات اولا يكون كذلك ، وحينئذ اما ان لايتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة اويتعلق و ذلك

← بالاجسام انها يتعلق بها خاصة بحيث يستغني عن النفوس والاختصاص بهذا المعنى لاينافي تحققها في غير الاجسام ، فتدبر (اسماعيل ره)

١ـ وهو الذي لايكون استعداداً نحو الكمال بل يكون كمالا هو الكيفيات النفسانية المنقسمة الى الحال والملكة . (اسماعيل ره)

المتعلق اما من حيث كميتها و هی المختصة بالكميات او مـن حيث طبيعتها و هی القوة واللاقوة و هذه الطرق الثلاث هی التی ذكرها الشيخ فی الشفاء و الكل ضعيفة متقاربة .

القسم الاول فی الكيفيات المحسوسة و فيه خمسة ابواب

الباب الاول فی احكام كلية لهذا القسم وفيه فصول .

فصل (١٥)

فی خاصيته و فی تقسيمه بقسميه و سبب التسمية

اما الخاصة المساوية التی تعم افراده فهی انها تفعل فی موادها اشباءيشار كها فی المعنى فان الحار يجعل غيره حاراً والبارد يجعل غيره بارداً والالوان يقرراشباحها فی البصر قيل هذه الخاصية غير عامة لخروج الثقل والخفة ، ولانه ذكر الشيخ فی فصل الاسطقسات من طبيعيات الشفاء فی بيان انه لم سميت الرطوبة واليبوسة بالكيفيتين المنفعلتين انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطباً واليابس يجعل غيره يابساً ، فعلى هذا هاتان المحسوستان لاتفيدان مثل نفسيهما .

اقول : يمكن الجواب بانهما يفعلان فی الحس مثلهما ، وكذا الثقل والخفة ، فعلم شمول هذه الخاصية لجميع المحسوسات ، و الذی ذكره الشيخ فی اثناء تقسيم الكيفيات ان السواد يلقى شبحه فی العين و هو مثاله لا كالثقل فان فعله فی جسمه التحريك . وليس ذلك بثقل معناه ان فعل السواد فی البصر لا كفعل الثقل فی جسمه ، وغرضه الفرق بين الفعل فی مادة الادراك وبينه فی مادة الجسم حيث ان الاول مثال الشیء بخلاف الثانی فليس فيماذكره تصريح بان الثقل و الخفة ليسا من المحسوسات كما زعمه الرازی و كذا قوله فی الرطوبة و اليبوسة ، انه لم يثبت بالبرهان جعلهما الغير رطباً ويابساً ، معناه نفی كونهما فاعلين مثل نفسهما فی الموادلافی القوی

الحسية كيف وقد صرح في كثير من المواضع ان كل محسوس مماله صورة مساوية في الحس ، ولا فرق في ذلك بين المبصرات كالالوان و بين الملموسات كالثقل والخفة ، وهذا هو الذي وعدناه في الفصل المقدم .

واما الخاصة الغير الشاملة فكثير لا يحتاج الى البيان .

واما التقسيم فالكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وذلك لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها بخصوصها اوعمومها مانعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها ، فالخصوص كما في كيفيات المركبات كحلاوة العسل والعموم كما في كيفيات البسائط كحرارة النار ، فان الحرارة بماهي حرارة قد تكون مانعة للمزاج الحاصل بالتركيب وانفعال المواد وهذا معنى قولهم بشخصها اونوعها والا فالحرارة انواع كثيرة فالحرارة النارية وان لم يكن حصولها بانفعال المادة لكن من شأن الحرارة المطلقة ان يحدث بالانفعال في مادة و كذا الحلاوة العسلية وان لم يكن في العسل على سبيل انفعال من العسل ، لكنها انما حدثت على انفعال في امور تكونت عسلا ، فانفعلت انفعالا صارت لاجل ذلك حلوة و ان كانت غير راسخة سميت انفعالات ، لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان تنفعل ، فهي وان كانت داخلة في القسم الاول لاجل السببين المذكورين لكنها لقصر زمانها وسرعة زوالها امتنعت عن اسم جنسها واقتصر على مجرد الانفعال .

فصل (١٦)

في الرد على القول بان كيفيات الاجسام نفس اشكالها و بانها نفس الامزجة

زعم بعضهم : ان لا حقيقة للكيفيات المحسوسة بل هي مجرد انفعالات تعرض للحواس فاذا قيل لابد لانفعال الحاسة من بعضها دون بعض و ببعض الكيفيات دون بعض من سبب والا لا نفعل البصر من الشفاف مثل ما ينفعل من الملون ، اجابوا بان الاجسام

مركبة من اجزاء غير متجزىء ، بالفعل وان تجزت بالفرض ، وهي على اشكال متخالفة وعلى تراكيب واوضاع متخالفة. وذلك الاختلاف يوجب اختلاف الآثار الحاصلة في الحواس فالذي يفرق البصر يسمى بالبياض والذي يجمعه بالسواد وكذا في المطعوم الذي يقطع العضو تحريفاً الى عدد كثير، لكون اجزائه صغاراً شديدة النفوذ هو الحريف والمتلاقي لذلك القطع هو الحلو وكذلك القول في الروايح والملموسات كالحرارة و البرودة .

و بالجملة فاختلاف الاشكال يوجب اختلاف الاحساسات ، والحواس انما ينفعل من الاشكال لا من كيفية اخرى ، وهذا المذهب سهل الدفع، فان ما في الحواس صورة المحسوسات ومثالها ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما ، وسيجيء ايضاً في مباحث الكون والفساد بطلان هذا المذهب .

ثم الذي يميز اللون عن الشكل ان الشكل محسوس باللمس و اللون غير محسوس به ، فاحدهما غير الآخر. **فان قيل** : المحسوس بالحقيقة هو الصورة الحاصلة في الحس فيجوز ان يفيد الشكل المخصوص لآلة البصر اثراً ولآلة اللمس اثراً آخر **قلنا** الآثار الحاصلة في الحواس ان كانت اشكالا والشكل ملموس فالاثر الحاصل في العين ملموس، هذا خلف ـ وان لم يكن اشكالا فثبت القول بوجود كيفيات وراء الاشكال، لان صور الشيء و مثاله لابد و ان يكون مطابقاً له ، و **مما** يحتج به على اثبات هذه الكيفيات ، ان الالوان والطعوم والروايح فيها تضاد ، بخلاف الاشكال اذ لا تضاد فيها .

حجة اخرى : قالوا: ان الاحساس بالشكل متوقف على الاحساس باللون ولو كان اللون شكلا لتوقف الشيء على نفسه ، قالوا : ان الانسان الواحد قد يرى جسماً واحداً على لونين مختلفين بحسب وضعين منه ، كطوق الحمامة يرى مرة شقراء ومرة على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات .

و ايضاً السكر في فم الصفراوي مر وفي فم غيره حلو فلا حقيقة لهذه الاشياء الا انفعال الحواس ولا اختلاف الاحساسات الا اختلاف المنفعلات والانفعالات بحسب

الاوضاع المختلفة .

والجواب : اماطوق الحمامة فليس المرئي منه شيئاً واحداً بل هناك اطراف الريش ذوات جهات ولكل جهة لها لون يستر لون الجهة الاخرى بالقياس الى القائم الناظر فللموضع مدخل في الرؤية لاشتراط المقابلة فيها، لان المرئي هو الوضع وليس الاجناس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها و ليس صدق اختلاف الاحساسات لانفعالات المنفعلات .

واعلم : ان جماعة زعموا ان الكيفيات نفس الامزجة وان المزاج اذا كان على حد ما ، كان لوناً وطعماً معينين واذا كان على حد آخر وبحال آخر كان لوناً وطعماً آخر وليس ساير الكيفيات التي تجرى مجراهما شيئاً والمزاج شيئاً آخر، بل كل منها مزاج مخصوص يفعل في اللامسة شيئاً وفي الباصرة شيئاً آخر، والذي يدل على بطلانه ان جميع الامزجة على حدودها الواقعة بين الغايات ملموسة ولاشيء من الالوان ملموساً فليس شيء من المزاج لوناً .

و ايضاً فهذه الكيفيات يوجد فيها غايات في التضاد و الامزجة متوسطة ليست بغاية ، فهي امور غير الامزجة .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الباب الثاني في الكيفيات الملموسة

وهي الحرارة والبرودة و الرطوبة و اليبوسة واللطافة والكثافة و اللزوجة و الهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة وقد ادخل في هذا الباب الخشونة والملاسة و الصلابة واللين، فلنذكر كلا منها في هذا الباب وفيه فصول:

فصل (١٧)

في حد الحرارة والبرودة

قال الشيخ في الشفاء: الحرارة كيفية تفرق بين المجتمعات وتجمع بين المتشاكلات،

والبرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات ، وغير المتشاكلات وذكر في رسالة الحدود في الحرارة انها كيفية فعلية محركة لما فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع المتشابهات ويفرق المختلفات اى صدور هذا الجمع والتفريق ليس صدوراً اوليا بل ذلك تابع للخاصية الاولى وهي التحريك الى فوق والتخفيف، فهذا الرسم المذكور في الحدود اولى من المذكور في الشفاء. فاذا فعلت الحرارة فعلها الاولى يحدث بتحليلها الكثيف تخلخلا من باب الكيف، اى رقة القوام و يقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام و بتصعيده اللطيف من الاجزاء تكاثفاً من باب الوضع اى اجتماعاً للاجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها ، و يقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب و معنى الفعلية في الحرارة جعل الغير سببها لامجرد اثرما اعم من الحركة وغيرها ليكون قوله فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما زعمه الامام .

و بالجملة فالخاصية الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثاراً مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك .

و تحقيقه ان ما يتأثر عن الحرارة ان كان بسيطاً استحال اولا في الكيف ثم يفضى بذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء ناراً، وربما يفرق المتشابهات بان يميز الاجزاء الهوائية من النارية ويتبعها مايخالطها من الاجزاء الصغار المائية و ان كان مركباً فان لم يشتد التحام بسائطه ، ولاخفاء في ان الالطف اقبل للصعود، لزم تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه انضمام كل الى مايشاكله بمقتضى الطبيعة ، وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشد التحام البسائط ، فان كان اللطيف والكثيف القريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار والافان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر و ان كان هو الكثيف ، فان لم يكن غالباً جداً حدثت يسيل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالباً جداً كما في الطلق حدثت مجرد سخونة واحتيج في

تليينه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول التصعد والتفرق بناءاً على العايق لاينافى كون خاصيتها التصعيد والتفريق للمختلفات والجمع للمتشابهات.

فعلى ماذكرنا اندفع ماقيل: اما انها يجمع المتشاكلات فليس كذلك لانها تفرق الماء بالتصعيد، وكذلك ترمد الحطب وتفرقه، واما انها تفرق المختلفات فليس كذلك لانها لاتقوى على تفريق الاجزاء العنصرية التى فى الطلق والنورة والحديد والذهب والحيوان المسمى بالسمندر، بل قد يجمع بين المتشاكلات (المتخالفات ـ ل) ايضاً كما يزيد بياض البيض وصفرتها تلازماً.

لانا نقول: اما تفريق الماء فليس كذلك بل اذا احالت جزءمنه هواء وقع التفرق بينه وبين الماء لاختلاف الطبيعتين، ثم يلزم ان يختلط بذلك اجزاء مائية فيصعد مع الهواء بخاراً واما فعلها فى الحطب فلان اجزائها الارضية متماسكة بالمائية فاذا فرقت بينهما عرض يتأثر الاجزاء اليابسة الرمادية واما الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تسييلها باعانة الحيل التى يتولاها اصحاب الاكسير، وخصوصاً اذا اعينت بمايزيدها اشتعالا كالكبريت والزرنيخ، واما الذهب فالنار انما لاتفرقه لان التلازم بين بسائطه شديد جداً، فكلما مال شيء منها الى التصعد حبسه المايل الى الانحدار فيحدث من ذلك حركة دورية ولولا المانع لفرقته النار وعدم الفعل لعائق ليس دليلا على انتفاء الفاعلية واما عقد البيض فليس جمعاً له بل هو احالة فى قوامه ثم ان النار يفرقه عن قريب بالتقطير.

ثم اعلم ان هذا التعريف وكذا نظائرها اعنى التى للمحسوسات ليس بحد فانه غير مركب من المقومات ولا ايضاً برسم لانه التعريف بلازم بين ينتقل منه الذهن الى مهية الملزوم، وهيهنا ليس كذلك فان من لم يشاهد النار لاينتقل ذهنه من فهم الحركة الى فوق اذا لجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات الى فهم ان المؤثر فى ذلك هو الحرارة، بل الفائدة فى هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها وآثارها بحيث يميزها عن غيرها عند العقل بعدما افاده الحس ماهو الممكن فى ذلك وهى حاصلة بذكر هذه اللوازم.

واعلم : ان من القدماء من انكر وجود البرودة وجعلها عدماً للحرارة ، ورد بان الجمود والتكثيف كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان مقابلان لهما ولا يمكن اسناد الفعل الوجودى الى العدم ولا الى الجسمية المشتركة، فلابد من وجود كيفيتين وجوديتين لتكونا مصدرين لهذه الافعال الاربعة المتقابلة .

ويمكن : ان يأول كلام القدماء بان وجود الحرارة اقوى من وجود البرودة فوجود البرودة عادم لشدة الوجود و لذلك فعل الحرارة اشبه بالوجودى من فعل البرودة . لان السكون والجمود اشبه بالعدم من الحركة و لان الحرارة قد تكون جوهراً سماوياً كالطبيعة الفايضة من عالم النفوس على ابدان فتفعل افعالا غريبة مخالفة لفعل هذه الحرارات العرضية .

فصل (١٨)

في مهية الحرارة الغريزية وانيتها

ربما يتوهم ان اطلاق الحرارة على حرارة النار و على الحرارة الفايضة من الاجرام الكوكبية و على الحار الغريزى الفايض من عالم النفوس و على الحرارة الحادثة بالحركة بحسب اشتراك الاسم، وليس كذلك لانه لمفهوم واحد، وهو الكيفية المحسوسة التى توجب التلطيف و التصعيد وان كانت الحرارة مختلفة بالحقيقة ، و الذى يشك فيه اختلاف المفهوم انما هو فى اطلاق الحار على النار وعلى النيرات السماوية وعلى الطبيعة الفاعلة فى الابدان وعلى الادوية و الاغذية التى يظهر منها حرارة فى بدن الحيوان وهل فى كل من الكواكب و الدواء صفة مسماة بالكيفية المحسوسة التى تكون فى النار ام ذلك توسع ، واطلاق الحار على ما منه الحرارة وان لم يقم فيه المسمى بالحرارة فيه تردد .

و الحق انه لو ثبت فيما منه الحرارة انه يفعلها بالذات فهو حار ، فان القوى تعرف بافاعيلها والاثر من جنس المؤثر وان فعلها بالعرض بان يسد المسام او يجمع

الحرارة اويمنعها عن التخليل فليس بحار .

و اختلفوا في ان الحرارة الغريزية التي بها قوام الحيوة في الحيوان والنبات هل هي مخالفة بالنوع للحرارة الخارجية ام لا .

قال الشيخ في القانون: الحار الخارجي اذا حاول ان يبطل الاعتدال ،فان الحار الغريزى اشد الاشياء مقاومة له حتى ان السموم الحارة لايدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه ويدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة ، وليس هذه الخاصية للبرودة فانها انما تنازع وتعاوق الحار الوارد بالمضادة فقط ولاتنازع البارد الوارد، فالحرارة الغريزية هي التي تحمي الرطوبات الغريزية عن ان يستولي عليها الحرارات الغريبة فالحرارة الغريزية للقوى كلها والبرودة منافية لها ولذلك يقال حرارة غريزية ولا يقال برودة غريزية و حكى في حيوان الشفاء عن المعلم الاول انه قال الحرارة المعنوية التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقسى النارى بل من جنس الحار الذى يفيض عن الاجرام السماوية ، فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء ، لانه منبعث عنه و فرق بين الحار السماوي و الحار الاسطقسي ، و اعتبر ذلك بتأثير حر الشمس في عين الاعشى دون حر النار ، فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع النارية و بسببها صار الروح جسماً الهيأ نسبته من المني و الاعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل افضل المجردات و الروح افضل الاجسام .

وزعم الامام الرازى انها هي النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها للمركب طبخاً واعتدالاً وقواماً لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة العاجزة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية ، وانما تدفع حر الغريب لان الحر الغريب يحاول التفريق ، وتلك الحرارة افادت من النضج و الطبخ مايعسر عنده على الغريبة، تفريق تلك الاجزاء فلهذا السبب يدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة ، فالتفاوت بين الحرارتين ليس في المهية بل في الدخول و الخروج حتى لو توهمنا الغريبة جزء و

الغريزية خارجة لكانت الغريبة تفعل فعل الغريزية .

اقول: يلزم على ما ذكره ان يكون الشيء عند انكساره وضعفه تفعل افعالا لاتقوى على شيء منها عند كماله و شدته .

وايضاً : الفرق حاصل بين عدم انفعال الشيء عن المفسد المضروبين ان يدفع ضرره الحاصل فالحار الغريزي يدفع عن البدن الحرارة الغريبة التي وردت البدن وامرضتها زماناً. ولاشك ان الحرارة الاسطقسية التي في البدن تشتد بورود حرارة اخرى غريبة كمن يحترق بدنه بالنار اويتسخن بالاهوية الحرورية اوبالحميات، فالتي تقاوم هذه الاشياء المقوية لهذه الحرارة وتدفعها عن البدن وتعالجه وتعيده الى الصحة و السلامة بعد اشرافه على الافتراق و الفساد ماهي اهذه الافاعيل تصدر عن النارية التي هي مكسورة مقهورة على تقدير وجودها و عدم انخلاعها كسائر الصور الاسطقسية ، كماهو المذهب المنصور ام هي صادرة عن لا شيء اوعن البرودة التي لافعل لها الا القعود والسكون اوعن النفس والنفس لايعقل الا بواسطة القوى والكيفيات فما ابعد عن الحق قول من نسب التنمية والتغذية والتوليد بمافي كل منها من الترتيبات والتشبيهات والتعديلات الى الحرارة التي شأنها الاحراق والتفريق .

وايضاً الحار الاسطقسي كباقي الاسطقسات بطبايعها متداعية الى الانفكاك مجبورة بالقسر على الالتيام، فالذي يجبرها على الالتيام ويحفظها عن التفريق هو الحار الغريزي باستخدام النفس اوالطبيعة اياه اذقد ثبت في موضعه ان هذه الافاعيل الطبيعية لايتم الا بشيء من هذه الكيفيات الاربع سيما الحرارة ومن نظر حق النظر يعلم ان نسبة الحرارة الى الطبيعة كنسبة الميل الى القوى المحركة فكما ان طبيعة النار حارة الجوهر كما ان مفيد الوجود وجودي الجوهر فكذلك مبدء الحرارة الغريزية نفساً كان اوطبعاً طبيعة فلكية اوعنصرية يجب ان يكون حار الذات بذاته لابحرارة زائدة بل ذاته بذاته حرارة وحارة الاان تلك الحرارة نوع آخر اعلى واشرف من هذه الحرارات، وذاته بالحقيقة نار اخرى اجل من هذه النيرانات وهي محيطة بهذه لااحاطة وضعية فقط كاحاطة السماء بكرة الاثير بل احاطة قهرية عليه غير محسوسة بهذه الحواس فالطبيعة و النفس عندنا

حارتان غريزيتان و لهاطبقات كثيرة، الروح التي هي مطية النفس في هذا العالم جوهر ناری غیر مرکب من العناصر کمازعمه الجمهور، بل هی من جنس الاجرام السماوية غير قابلة للموت والبرد لكونها حية بالذات ، نعم قد تعدم ولا يوجد لانها تموت ، وفرق بين الفساد والعدم كما انه فرق بين الوجود والتكوين ، وهذه المباحث بعيدة عن اذهان اكثر المستقلين بالفكر فضلاعن المقلدين .

فصل (١٩)

في مهية الرطوبة واليبوسة وانيتهما

ورد في كلام بعض المتقدمين : ان رطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلامسه، ورده الشيخ بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان اشد الاجسام التصاقاً اشدها رطوبة، فما ليس كذلك والا لكان العسل ارطب من الماء، فالمعتبر في الرطوبة سهولة القبول للتشكل وتركه فهي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوی الغريب وسهل الترك له ، واليبوسة هي التي يعسر بها قبول الشكل الغريب وتركه .

وقال : الامام الرازی بان المعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال، فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه، ولا نسلم ان العسل اشد التصاقاً من الماء ان عنيت به سهولة الالتصاق، اذلاشك ان الشيء كلما كان ارطب كان اسهل التصاقاً من الماء و ان عنيت لشدة الالتصاق او كثرته دوام الالتصاق ، فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزمها ان يكون الادوم التصاقاً ارطب .

وايضاً ليست الرطوبة نفس الالتصاق حتى يكون الادوم ارطب، بل الالتصاق عرض من باب الاضافة و الرطوبة من باب الكيف، بل هي ما به يستعد الجسم للالتصاق و يلزمها لامحالة سهولة الانفصال المنافي لصعوبة الانفصال .

اقول :اعتراض الشيخ ليس على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال كما يدل عليه ظاهر كلامه ولهذا يوجد هذا التفسير في بعض كتبه. بل مبناه على انه لاتعرض

فی کلامهم بذکر السهولة فی جانب الالتصاق ولابذکر الانفصال اصلاعلی ان ماذکره من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال محل منع .

وقد اورد علی اعتبار سهولة الالتصاق انه یوجب ان یکون الیابس المدفوق جداً کالعظام المحترقة رطباً لکونه کذلك ویجاب بانه یجوزان یکون ذلك لفرط مخالطة الاجزاء الهوائیة وهذا انما یتم علی رأی من یقول برطوبة الهواء بمعنی سهولة الالتصاق اعنی البلة اولامانع فرط اللطافة لاعلی رأی من لایقول بها ، واعترض علی التعریف بسهولة الاشکال بوجوه :

منها :ان النارارق العناصر و الطفها واسهلها قبولا للاشکال فیلزم ان یکون ارطبها وبطلانه ظاهرواجیب باناالانسلم سهولة قبول الاشکال الغریبة فی النار الصرفة و انما ذلك فیما یشاهد من النار المخالطة بالهواء .

فان قیل :اذا اوقد التنور شهراً او شهرین انقلب مافیه من الهواء ناراً صرفة او غالبة ، مع ان سهولة قبول الاشکال بحالها **قلنا** لواوقد الف سنة فمداخلة الهواء بحالها .

و منها : انه بمقتضی هذا التعریف کان الهواء رطباً لکنهم اتفقوا علی ان خلط الرطب بالیابس یفیده استمساکاً عن التشتت ، و خلط الهواء بالنیران لیس کذلك فلیس رطباً، هذاخلف .

والجواب :ان ذلك انما هو فی الرطب بمعنی البلة فان اطلاق الرطوبة علی البلة شایع .

ومنها : انها توجب ان یکون المعتبر فی کون الجسم یابساً صعوبة قبول الاشکال، فلم یبق فرق بین الیبوسة والصلابة ویلزم کون النار صلبة لکونها یابسة .

والجواب:ان اللین کیفیة تقتضی قبول الغمر فی الباطن و یکون للشیء بها قوام غیرسیال و الصلابة بخلافه ، فهما یغایران الرطوبة و الیبوسة بهذا الاعتبار الاانه یشبه ان یکون مرجع قبول الغمر ولاقبوله الی الرطوبة والیبوسة **و الحق** ان تعریف الرطوبة بکیفیة تقتضی سهولة اللصوق وترکه اولی .

و اما اليبوسة فربما يقال في تحقيقه ان من الاجسام ماينفرق اجزاؤه و يتحرك بسهولة اما لضعف تماسك الاجزاء بعضها ببعض واما لتركبه من اجزاء صغار مع صلابة كل منهما ، فالاول هو اليابس .و الثاني هو الهش فاليبوسة كيفية تقتضي كون الجسم السريع التفرق عسير الاجتماع .

فظهر الفرق بينها وبين الهشاشة كما بينها وبين الصلابة واما بيان انيتهما :

فاعلم انا قد اشرنا الى ان تفسير الرطوبة بالكيفية التي معها يكون الجسم سهل الالتصاق وتركه اولى ، فاذا كانت كذلك فهي لامحالة صفة وجودية وهي من المحسوسات لامحالة و كذلك اليبوسة لما مر .

واما اذا قلنا :هي التي لاجله يسهل قبول الاشكال ، فهو كلام مجازى ان اريد به ظاهره فان السهل و الصعب من باب المضاف و الرطوبة و اليبوسة ليستامنه .

بل التحقيق فيه: ان الرطب هو الذى لامانع له في طباعه عن قبول الاشكال الغريبة وعن رفضها واليابس هو الذى في طباعه مانع يمنع من ذلك مع امكانه ، فعلى هذا يشبه ان يكون التقابل بينهما بالعدم و الملكة فلم يكن الرطوبة وجودية ولا ايضاً محسوسة بالذات بل كان الاحساس بها عبارة عن عدم الاحساس بمانع عن التشكل والذى يؤكد ماادعيناه انهما سواء فسرت بالقابلية او بعلة القابلية ، و سواء كانت القابلية صفة عدمية اووجودية ، فهي لايلزم ان تكون صفة زائدة على الجسم اما على تقدير كونها قابلية والقابلية عدمية ،فظاهر، واما على تقدير كونها قابلية والقابلية وجودية فلان هذه القابلية حاصلة للجسم لذاته مع سائر القابليات ، لان شأن الجسم قبول التشكلات و لذلك كان هذا القبول حاصلا لليابس ايضاً و اما على تقدير كونها علة للقابلية والقابلية وجودية فلانه لما كانت قابلية الجسم للاشكال حكماً ثابتاً لذاته استحال ان يستدعى علة زائدة واما على تقدير كونها علة للقابلية وهي عدمية فعدم الحاجة اليه اظهر فثبت ان الرطوبة بهذا التفسير ليست وجودية فالاشبه انها غير محسوسة ولهذا لايقع الاحساس بالهواء عند كونها معتدلا لاحر فيه ولابرد ولاحركة ، ولو كانت رطوبتها وجودية كان

الاحساس بها دائماً فلم يكن شك في كون هذا الفضاء خلاء (١).

واعلم : ان الشيخ مال في فصل الاسطقسات الى ان الرطوبة غير محسوسة وذكر في كتاب النفس انها محسوسة قال بعض العلماء : لعله اراد بالغير المحسوسة هي التي بمعنى سهولة قبول الاشكال وبالمحسوسة هي التي بمعنى سهولة الالتصاق اعني البلة و هذا حسن والله اعلم بالصواب .

فصل ٢٠

في اللطافة والكثافة و اللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف

اللطافة قد تطلق على رقة القوام كما في الماء والهواء وعلى سهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جداً وللغلظة معنيان مقابلان لهما قال في طبيعيات الشفاء : يشبه ان يكون التخلخل مشابهاً للطف بالمعنى الاول مع زيادة معنى فانه يفيد الرقة مع كبر في الحجم والرقة ايضاً تستلزمه الاان التخلخل يدل على الكبر بالتضمن وهي بالالتزام ويقال التخلخل ويراد به تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو الطف منها ، وهذا المعنى غير مشتغل به ههنا .

ثم قال : لكن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض وقال في قاطيغورياس يقال التخلخل الانتفاش كالصوف المنفوش و يقال لما اذا صار الجسم الى قوام اقبل للتقطيع و التشكيل من انفعال يقع فيه ويقال لقبول المادة حجماً اكبر. فالاول من الوضع والثاني من الكيف والثالث من الاضافة في الكم او كم ذو اضافة وللتكاثف معان ثلاثة مقابلة لها .

واعترض عليه بان اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول هناك هو بعينه الرقة المفسر ههنا بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وقد حكم هناك بانه غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض مع انه الذي فسر به الرطوبة فلزم خروج الرطوبة من الكيفيات النافعة فيهما، مع ان اثبات ذلك مطلوب له في ذلك الفصل من الطبيعي والاولى ان يقال :سهولة

١ـ قال الامام لو كان الهواء دائماً محسوساً لكان الجمهور لايشكون في وجوده ولايظنون هذا الفضاء الذي بين السماء والارض خلاءً صرفاً ـ جلوه

قبول الاشكال هي الرقة واللطافة فاما سهولة الالتصاق بالغير والانفصال هي الرطوبة النافعة في الفعل والانفعال ،والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الاشكال .

واما اللزوجة فكيفية مزاجية غير بسيطة المعنى لان اللزج مايسهل تشكيله بأي شكل اريد ولكن يصعب تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب ويابس شديد الالتحام والهش مايخالفه فهو مايصعب تشكيله ويسهل تفريقه لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج .

واما البلة فاعلم :ان ههنا رطباً ومبتلا ومنتقعاً فالرطب هو الذى صورته النوعية تقتضى الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق والانفصال، والمبتل مايعرضه الرطوبة بمقارنة الرطب فان نفذت الرطوبة في باطنه فهو المنتقع والجفاف مقابل البلة .

فصل (٢١)

في الثقيل و الخفيف وفيه مباحث:

اولها :ان الشيخ قال: في الحدود الاعتماد والميل كيفية بها يكون الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة فدل على انه مبدء المدافعة لا نفسها وهي غير الحركة كما في الثقيل المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء، فانه يحس منهما الميل الهابط والصاعد وغير الطبيعة، لانها قد تكون نفسانية ولعدمها عند كون الجسم في حيزه الطبيعي ولان المدافعة تشتد وتضعف والطبيعة بحالها .

وثانيها : ان لمن اثبت الميل امراً غير المدافعة ان يقول الحلقة التي يجذبها الجذبان المتساويان حتى وقفت في الوسط لاشك ان كلاً منهما اثر فيها فلا يمنع عن تحريك الآخر اياها غير المدافعة لعدم حصولها، وليس ذلك نفس الطبيعة لان فعلها الى جانبى العلو والسفل وفعلهما لو تم فالى جانبين غيرهما،فثبت ان لهذه المدافعة مبدء غير الطبيعة وغير القوة النفسانية .

وثالثها : ان الخفة والثقل قد عرفهما الشيخ في الحدود بقوله : الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن

الوسط بالطبع وليس المراد من الوسط نفس المركز ، بل موضع ينطبق مركز الثقيل اومركز ثقله على مركز العالم عند كونه فى ذلك الموضع ومركز الثقل عبارة عن نقطة يتعادل ماعلى جوانبها ثقلا ، بمعنى ان ثقل كل جانب يساوى ثقل مقابله .

اقول: قوله بالطبع ليس مكرراً كمازعمه بعض ولاصفة للمركز احترازاً عن مراكز الكرات الخارجة المراكز، لان الثقيل لايتحرك اليها بل اليما هو المركز بالطبع وهو مركز الجسم الاول الفاعل للجهات كمازعمه الرازى، بل صفة للحركة احترازاً عن الحركة القسرية على ماهو التحقيق من ان فاعلها هى الطبيعة التى فى المقسور ليخرج عن الثقيل الخفيف المتحرك الى الوسط بالقسر و عن الخفيف الثقيل المرمى الى الفوق ثم ان قوله: قوة (طبيعة ـ خ) يدل على ان الميل غير الطبيعة سواء كان نفس المدافعة اومابه المدافعة .

ورابعها :اقسام الميل طبيعى وقسرى ونفسانى والطبيعى لا يكون الاالى جهة من الجهات ، والجهة الحقيقية اثنتان ، فالميل الطبيعى اثنان الثقل وهو الميل السافل و الخفة وهو الميل الصاعد والقسرى على خلاف الطبيعى ، واماالنفسانى فقديكون مستديراً وقديكون مستقيماً وقديختلف باختلاف الارادات .

وخامسها : ان الميل الطبيعى لا يوجد فى الاجسام عند مايكون فى احيازها الطبيعية .

قال الامام الرازى : هذامما نص عليه الشيخ فى كتاب السماء و العالم، من الشفاء من غير حجة اقناعية فضلا عن البرهانية .

اقول :هذا فى الوضوح بمنزلة لايحتاج الى البرهان بعد تصور الميل ومبدئه ، ولازمه عند عدم المانع .

و سادسها : ان الميل قد يراد به نفس المدافعة وقديراد به السبب القريب لها وهو المنبعث من الطبيعة عند حاجتها اليه حين خروجها عن الموضع الطبيعى اوالنفس عندالارادة باستخدام الطبيعة ، و كما ان من الممتنع وجود حركتين مختلفتى الجهة من الجسم بالذات لان الحركة الواحدة تقتضى قرباً الى موضع ماويلزمه البعد عن خلاف

جهته، فلووجدت حركتان كذلك يلزم الجسم الواحد التوجه و عدمه الى كل من المقصدين فكذلك من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان بالفعل في جسم واحد سواء اريد بالميل نفس المدافعة اوسببها القريب منها، فعلى ماذكرنا اندفع التناقض الذى اورده الامام الرازى على كلامي الشيخ في الموضعين من الشفاء .

احدهما :ما قال في الفصل الذى تبين فيه ان بين كل حركتين سكوناً بالفعل: ولا تصغ الى قول من يقول : ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون في شيء بالفعل مدافعة الى جهة ، وفيه بالفعل التنحي عنها ولاتظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة بل فيه مبدء من شأنه ان يحدث ذلك الميل اليه اذا زال العائق، والثانى ما قال في الفصل الذى يتكلم فيه في الحركة القسرية : السبب في الحركة القسرية قوة يستفيدها المتحرك من المحرك يثبت فيه مدة الى ان يبطله مصا كات كانت يتصل عليه مما يماسه و ينحرق به ، و كلما ضعف بذلك قوى عليه الميل الطبيعي ، فقوله قوى عليه الميل الطبيعي يشعر بوجود الميل الطبيعي مع الميل القسرى ولكن المراد منه مبدأ المدافعة اوقوتها بمعنى الامكان الاستعدادى المقابل للفعل ، و اما الحلقة الساكنة مع انها المجذوبة الى جهتين فنحكم بوجود استعداد بعيد للمدافعتين لاوجودهما ولاوجود مبدئيهما القريبين .

و سابعها : ان الميل كما يكون الى الجهات المكانية كذلك يكون الى المقاصد الكيفية والكمية والوضعية بل الجوهرية كما مضى في مباحث الحركة بل الميل لما كان هو السبب القريب للحركة ينقسم الى انقسامها فمنها مايحدث فيه من طباع المتحرك فتنقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات الى التزيد في الكم والى الاستحالة في الكيف كميل العنب من الحموضة بل من المرارة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الصفرة وميل الحيوان عند اندفاعه الارادى الى جهة ، و منه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله من القوس ، والكل عندنا بسبب الطبيعة سواء كانت مستقلة اومقهورة للنفس اومقسورة

با مرخارج. لكن المحسوس من هذه الاقسام ليس الا الميل المكاني و القسري منه يختلف الاجسام في قبوله والتعصى عنه باموزذاتية او عرضية ، فالاختلاف الذاتي هو ما بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها ، فالاقوى بحسب الطبع اكثر تعصياً و امتناعاً من قبول الميل القسرى ، والاضعف اقل امتناعاً ، والاختلاف العرضي اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة اولعدم تمكنه من دفع الممانع كالتنبيه او لتخلخله الذى لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة اولغير ذلك.

و ثامنها : انه كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتى الجهة فى جسم واحد احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص بنفسه في سفينة متحركة بحركة بالعرض كذلك يجوزان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل ، احدهما بالذات والاخر بالعرض، كحجر يحمله انسان يمشي ، فانه يحس بثقله وهوميله بالذات و يخرق الهواء منه وهوميله بالعرض الذى للانسان بالذات لكن لايجوز اجتماع ميلين متخالفين ، احدهما بالطبع والاخر بالقسر، كمالايجوزاجتماع حركتين مختلفتين كذلك ، نعم الميل يشتد ويضعف اما الطبيعي فبحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الكم ، فالاكبر اشد ميلا من الاصغر اوفى الكيف كالتكاثف والتخلخل ، فالاكثف اشد ميلا للهبوط من الالطف وبالعكس للصعود و فى الوضع كاندماج الاجزاء وانتفاشها ، و قد يختلف ايضاً باسباب خارجة من رقة قوام المسافة وغلظه ، واماالقسرى فبحسب مااشرنا اليه .

اذا تقررذلك فاعلم :انه اذاطرء على جسم ذى ميل طبيعي بالفعل ميل قسرى يتقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى وبطل الطبيعي ثم اخذالموانع الخارجية مع الطبيعة فى افنائه قليلا قليلا فيأخذ الميل القسرى في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسرى ، فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجددالطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها ويشتد بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسرى قريباً

من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة انتهى .

و قد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعي و القسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه و كيفية التقاوم بينهما بحال الماء في حدوث الحرارة المنبعثة فيه من تأثير غيره حيث يبطل به البرودة المنبعثة من طباعه الى ان تزول تلك الحرارة باسباب خارجة شيئاً فشيئاً فيعود انبعاث البرودة من طباعه، فانه لايجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابداً ممكيفاً بكيفية واحدة متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه، فتسمى حرارة، وتارة اميل الى تلك، فتسمى برودة، وتارة متوسطاً بينهما، فلا تسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة مع ما يعاونها من الامور الخارجية كالهواء المبرد الحاوي لذلك الماء فكذلك لايجتمع في جسم ميلان بل يكون دائماً ذا ميل واحد شديداً وضعيف قسري او طبيعي وعند تقاوم الميل القسري والطبيعة كانه ينعدم الميل بالكلية ، لكن الفرق بين الميلين الطبيعي والقسري للحجر وبين البرودة الذاتية والحرارة القسرى للماء ان خلو الجسم من الميل ممكن كما في كونه عند حيزه الطبيعي و كما في حالة سكونه بين الحركتين الصاعدة القسرية والهابطة الطبيعية و كما في الحلقة التي تجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ولكن خلو الماء عن مرتبة من الحرارة والبرودة غير ممكن ، لان بعض الاضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنها و بعضها لايجوز خلوه عنها .

و تاسعها : انه هل يجوز اجتماع الميلين الى جهة واحدة احدهما طبيعي والآخر غريب اما الجسم الابداعي الذي وجد على كماله الاتم من غير عائق عن ميلها الطباعي كالافلاك في حركاتها الوضعية ، وكالعناصر الكلية في حركاتها لو فرض في العالم خلاء وهي في غير احيازها كان ذلك ممتنعاً لان قاعدة الامكان الاشرف دلت على انها في اقصى الممكن من قويها الطبيعية، فميولها بالغة الى الغاية فلا يمكن الزيادة عليها من خارج واما في غيرها حيث يكون الجسم معارضاً بما يدفعه مثل الحجر الهاوي ، فان الهواء يقاومه في ميله فلا يبعد ان يحصل معه معاون من ميل خارج يوجب سرعة حركته .

وعاشرها: ان المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتماداً ويقسمون الاعتماد الى لازم كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف الى فوق ، وغير الطبيعي مختلفاً. ومنهم من جعل الاعتماد في الجسم واحداً لكنه يسمي باسماء مختلفة بحسب الاعتبار، فيسمى اعتماد واحد بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وان لم يكن له بالنسبة الى سائر الجهات اسم مخصوص .

وذهب بعض آخر الى انها متعددة متضادة لايقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبة الى جهتين ، ومنهم كالجبائي على ان الاعتماد لازماً كان او مختلفاً غير باق .

وقال ابو هاشم: بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الالوان والطعوم .

وقال الجبائي: ان الاعتماد لايولد حركة ولا سكوناً وانما ولدهما الحركة فان من فتح باباً اورمى حجراً فما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر. ثم الحركة في المفتاح والحجر تولد حركة بعد حركة وتولد سكونه في المقصد و ابوهاشم على ان المولد للحركة والسكون هو الاعتماد .

واستدل ايضاً: بان حركة الرامي متأخرة عن حركة الحجر المرمي لانه مالم يندفع الحجر من حيزه امتنع انتقال يد الرامي اليه لاستحالة التداخل بين الجسمين ، وهو ضعيف لانه ان اريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لايوجب ذلك لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذلك في زمان واحد ، كما في اجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الامر كذلك والالزم الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس، اذ مالم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر، ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالاقرب لمن قال بالتوليد ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد، فانه يولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركة، لانه السبب القريب لها وبعضها بشرط كتوليده اوضاعاً مختلفة للجسم ، بشرط حركاته وكتوليد عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه ، وكتوليده للالم بشرط توليده تفرق الاتصال والاصوات بشرط توليده المصاكة.

هذا تقرير مذهبهم في الميل واما على قوانين الحكماء فقد علمت ان الميل غير باق في المواضع التي ذكرناها وانهما يشتد ويضعف والشدة والضعف يوجبان تبدل الشيء لذاته فالميل غير ضروري البقاء في كل جسم بشخصه وانما الباقي في كل جسم شخصي هو الطبيعة الجوهرية المقومة له واما الذي استدل به بعض العلماء على بقاء الميل في حال الوصول الى المطلوب من انه يفعل الايصال لانه المحرك والمدافع اليه والمدافع هو بعينه الموصل اليه ويمنع انفكاك المعلول عن علته ، فذلك صحيح يقتضي وجود الميل الى آن الوصول ولا يقتضي بقائه كما لا يقتضي بقاء الحركة بل استحالتهما لان المستدعي للميل والحركة هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعاً كان اوقسراً اوارادة وهو غير باق في زمان الوصول الى المطلوب ، فلا يمكن الميل المحرك اليه لاستلزامه تحصيل الحاصل .

وحاديعشرها : ان الميل هيئة قارة وان وقع في بعض افرادها تدريج ، وليس كالحركة التي لا يتصور الا تدريجاً لشيء كالاين والكم وغيرهما ، وذلك لان الميل لابد من وجوده عند الوصولات الى حدود مطالب غير منقسمة في الحدوث والموجود في حد غير منقسم كان موجوداً في آن وان استمر قبله او بعده ايضاً .

وثانيعشرها : ان لاتفاعل بين الثقل والخفة، اذ الثقل يوجب حركة الجسم الى جانب المركز والخفة الى جانب المحيط فكل منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم الآخر فالوصفان الموجبان تباعد الجسمين الى غاية التباعد يستحيل ان يجتمعا حتى يتفاعلا .

وقد علمت : ان السكون الذي بين حركتي الصاعدة و الهابطة انما حصل من تفاعل بين الطبيعة والميل القسري الصاعد لا بين الميلين ، لعدم اجتماعهما بل هما منعدمان جميعاً في ذلك الزمان الا في الطرفين ، ففي آن اوله كان آخر زمان الميل القسري و قد قاومته الطبيعة حتى ازالته و في آن آخره كان اول زمان الميل الطبيعي وقد احدثته الطبيعة بعد فراغها عن آثار شواغل الميل القسري .

فصل (٢٢)

فيما يظن دخوله في الكيفيات اللمسية وليس منها

فمن ذلك الخشونة والملاسة والصلابة واللين ، و انما يقع الاشتباه في مثل هذه الامور ، لعدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض ، فالخشونة اختلاف الاجزاء و الملاسة استوائها و هما من باب الوضع على ان المحسوس ليس مجرد الوضع ايضاً بل امر آخر من صلابة اولين او حرارة اوبرودة او غيرهما ، فليسا من هذا الباب.

اما اللين : فله صفتان الانغمار الحاصل فيه وهو من باب الحركة مع تغير في سطحه منها و هو من باب الكيفيات المختصة بالكميات و ليس اللين نفس هاتين الصفتين لانه موجود مع عدمهما ، ولان اللين غير محسوس بالبصر وهما محسوسان به فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الانغمار و كذا الصلب فيه امور بعضها عدمي و هو عدم الانغمار وبعضها وجودي فمنه المقاومة المحسوسة ومنه بقاء الشكل و ليست الصلابة شيئاً منها .

اما العدم فظاهر ، اما الشكل فقد علمت ، اما المقاومة فلو كانت صلابة كان الهواء الذي في الزق المنفوخ صلباً و كذا الرياح الهابة بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال والاستعداد واللااستعداد ليسامما يدرك بالحس فضلاعن اللمس، فالصلابة واللين من باب الكيفيات الاستعدادية .

واما ساير الكيفيات الحاصلة بالامتزاج بين اوائل الملموسات اعني الاربع الفعليتين و الانفعاليتين فاللايق بذكرها موضع آخر حين نشتغل بذكر مباحث الاجسام الطبيعية .

واما الكيفيات المذوقة وان ناسب ان تردف بهذا المقام لكون المذوق تلو الملموس لكن اخرناها لكون البحث عنها مختصراً فحاولنا ارداف الكيفيات المبصرة بهذا الموضع استمداداً من فاعل الخير والجود واستجلاباً لافاضة العلم واكمال الوجود .

الباب الثالث

في الكيفيات المبصرة وفيه فصول:

فصل (٢٣)

في اثبات الالوان

ذهب بعض الناس : الى ان لاحقيقة للون اصلا بل جميع الالوان من باب الخيالات كمافي قوس قزح والهالة وغيرهما، فان البياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جداً ، لكثرة السطوح المنعاكسة عنها النور بعضها من بعض كما في الثلج ، فانه لاسبب هناك الامخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية وكثرة انعكاساته ، وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي واما السواد فمن عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه .

والحاصل: ان البياض هو راجع الى النور والسواد الى الظلمة وباقي الالوان متخيلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء وربما يسند السواد الى الماء نظراً الى انه يخرج الهواء فلايكمل نفوذ الضوء الى السطوح ، ولاجل هذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لامتخيلة وان كانت متخيلة في بعض المواضع ايضاً، وظهورها في الصورة المذكورة بتلك الاسباب لاينافي تحققها وحدوثها باسباب اخرى التي هي باستحالات المواد .

واعلم : ان الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثانية الفن الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم انه هل يحصل البياض بغير هذا الطريق المذكور ام لا ، ولكن في المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك ، فقال انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون ولكنا ندعى ان البياض قد يحدث من غير هذا

الوجه بوجوه :

احدها : كمافي البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضاً مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ، ولهذا صار اثقل .

و ثانيها : كمافي الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي و يبالغ في تصفيته ، ثم يختلط المائان فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ، ويصير في غاية الابيضاض كاللبن الرايب ثم يجف بعد الابيضاض، فليس ابيضاضه لانه شفاف متفرق قد دخل فيه الهواء ، و الالم يجف بعد الابيضاض و كما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار لا بالسحق والتصويك ، مع ان تفرق الاجزاء و مداخلة الهواء فيه اظهر .

و ثالثها: اختلاف طرق الاتجاه من البياض الى السواد حيث يكون تارة من البياض الى الغبرة ثم العودية ثم السواد، وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد، وتارة الى الخضرة ثم النيلية ، ثم السواد يدل على اختلاف مايتر كب عنه الالوان اذلو لم يكن كذلك لم يكن في تر كيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يكن اختلاف الا بالشدة والضعف لهما .

ورابعها انعكاس الحمرة والخضرة ونحوهما من الالوان اذلو لم يكن اختلافها الا الاختلاط المشف بغيره ، لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر و غيرهما الا البياض ، لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة .

هذا تلخيص ما افاده في الشفاء و دلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لايجب ان يكون هو التر كيب بين السواد والبياض اقوى من دلالتهما على ان سبب البياض لايجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في كل منهما موضع نظر لجواز ان يقع تر كب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الانفراد .

والعجب ان صاحب كتاب المواقف فهم عن سوء فهمه او سوء ظنه بمثل الشيخ عن بعض عبارات الشفاء ، حيث يقول في بيان سبب البياض في الصورة المذكورة : ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون أبيض و لرؤية لون البياض ، انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة ، فنسبه الى السفسطة حاشاه عن ذلك .

ومنهم من نفى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لاينسلخ، ودفع بان قولهم للاسود انه غير قابل للبياض ان عنوا به على سبيل الاستحالة فغير صادق ، اذ كذبهم الشيب بعد الشباب وان عنوا به على سبيل الانصباغ فسببه ان الصبغ المسود لما فيه قوة قابضة فيخالط وينفذ والمبيضات غير نافذة ، ونقل عن اصحاب الاكسير انهم ينتقلون نحاساً كثيراً برصاص مكلس وزرنيخ مصعد ، وذلك يبطل ماقالوه وربما تمسكوا بان مادة البياض تقبل الالوان ومادة السواد لاتقبلها ، فدل على ان مادة البياض عارية عن اللون .

ودفع بانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقاً والتخيلي لازماً لزوال سبب الاول ولزوم سبب الثاني .

اقول :لاشبهة في ان القابل مادام اتصافه بلون لايمكن اتصافه بلون آخر ، فمادة البياض مادام بياضه لايمكن ان يتصف بلون آخر و كذا في السواد وساير الالوان بلافرق فان فرق بان انسلاخ السواد عن محله غير ممكن كان رجوعاً الى الوجه الاول و انسلاخ الشيء وعدم انسلاخه من اضعف الدلائل على العدم والوجود ، فرب وجودي ينسلخ و رب عدمي لاينسلخ كالاعمى والبصر حيث ينسلخ الوجودي ولاينسلخ العدمي .

وربما احتج بان محل البياض يقبل جميع الالوان و كل ما يقبل الشيء يجب ان يكون عارياً عنه ، فمحل البياض يجب ان يعرى عن الالوان كلها .

والجواب : ان الصغرى كاذبة لانه يقبل ماسوى اللون الابيض الذي فيه ، فلايلزم الاعراء عن غير ذلك البياض وان اريد بالقبول الامكان المجامع للفعلية منعنا الكبرى

وهو ظاهر .

وربما قيل لو كان القابل للشيء واجب الانخلاع عنه لكان ممتنع الاتصاف به واللازم باطل فكذا الملزوم وهو منفسخ بان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف مادام قابلا وذلك حق .

تتمة

اعلم : ان كل ما يحدث من الالوان بسبب طبخ صناعي او نضج طبيعي و بالجملة باستحالة للمادة فهو لون طبيعي و كل ما يحدث دفعه في محل و ان كان بعد حركة مكانية فهو لون غير طبيعي كالالوان والقزحية والزجاجية والوان المسحوقات المشفة كالجمد المكسور باجزاء صغيرة و كلا القسمين موجودان ، لكن احدهما مادي حاصل بانفعال المادة والآخر من تعينات النور الحاصل واختلاف ظهوره على الابصار حسب اختلاف المظاهر .

ثم ان القائلين بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين :

منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب و ذكروا في بيانه وجوهاً ضعيفة .

ومنهم من ذهب الى ان اصول الالوان وهي السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولايخفى ان المشاهدة انما تفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص، واما ان ذلك اللون لايحصل الامن هذا التركيب ولايكون له حقيقة مفردة فلا .

فصل (٢٤)

في النور المحسوس

واعلم ان النور ان اريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق للوجود بل

نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسماً بانقسامه، فمنه نور واجب لذاته قاهر على ماسواه ، ومنه انوار عقلية ونفسية وجسمية والواجب تعالى نور الانوار غير متناهي الشدة و ما سواه ، انوار متناهية الشدة ، بمعنى ان فوقها ماهو اشد منها وان كان بعضها كالانوار العقلية لايقف آثارها عند حد و الكل من لمعات نوره حتى الاجسام الكثيفة ، فانها ايضاً من حيث الوجود لا تخلو من نور لكنه مشوب بظلمات الاعدام والامكانات ، كما بيناه في شرحنا لحكمة الاشراق و ان اريد به هذا الذى يظهر به الاجسام على الابصار فاختلفوا في حقيقته ، فمنهم من زعم انه عرض من الكيفيات المحسوسة .

ومنهم : من زعم انه جوهر جسمانى لكن ينبغى على من يرى انه عرض ان يعلم انه ليس من الاعراض التى تحصل بانفعال المادة وبالاستحالة بل يقع دفعة من المبدء الفياض في محل قابل اياه ، امابمقابلة نيرو امابذاته ، و كذا ينبغى على من يزعم انه جسم ان يذعن انه ليس من الاجسام المادية المشتملة على قوة استعدادية تنفعل بها عن تأثير فاعل غريب ، فهو على تقدير جسميته يكون خالياً عن الكيفيات الانفعالية كالرطوبة واليبوسة والثقل والخفة واللين والصلابة و امثالها ، و كذا عن الكيفيات الفعلية المقتضية لتلك الانفعالات كالحرارة الموجبة للحركة الى فوق والتفريق والجمع وماشابهها وكالبرودة الموجبة للثقل والكثافة والجمود وامثالها، بل لا بدوان يكون من الاجسام الكاينة دفعة بلااستحالة وانتقال ، لكن الزاعمين انه جسم اشتهر بينهم ان النور اجسام صغار تنفصل عن المضيء و يتصل بالمستضيء وذلك ممتنع لان اكثر النيرات المضيئة اجرام كوكبية دائمة الانارة لاينفصل اجزاؤها عنها دائماً و الايلزمها الذبول و الانتقاص و خلوموا ضعها عن تمام مقدارها او مقدار اجزائها او كونها دائمة التحليل مع ايراد البدل عما يتحلل عن جرمها ، فيكون اجسامها اجساماً مستحيلة غذائية كائنة فاسدة و ذلك محال من الفلكيات ، واما الذى ذكر في كتب الفن لابطال مذهب القائلين بكون الانوار المبصرة اجساماً فوجوه :

الاول : انه لو كان النور جسماً متحركاً لكانت حركة طبيعية والحركة الطبيعية الى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم فى كل جهة كانت له .

والثاني ان النور اذا دخل من الكوة ثم سددناها دفعة فتلك الاجزاء النورانية اما ان يبقى اولا يبقى، فان بقيت فهل بقيت فى البيت او يخرج .

فان قيل انها خرجت عن الكوة قبل انسدادها فهو محال لان السد كان سبب انقطاعها ، فلابد ان يكون سابقاً عليه بالذات اوبالزمان وان بقيت في البيت فيلزم ان يكون البيت مستنيراً كما كان قبل السد ، وليس كذلك وان لم يبق فيلزم ان يكون تخلل جسم بين جسمين يوجب انعدام احدهما و هو معلوم الفساد.

والثالث ان كونها انواراً اما ان يكون عين كونها اجساماً واما ان يكون مغائراً لها ، والاول باطل لان المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم واما ان قيل انها اجسام حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء فهذا ايضاً باطل لان تلك الاجسام ، اما محسوسة اوغير محسوسة فان لم تكن محسوسة كانت ساترة لما ورائها ، و يجب انها كلما ازدادت اجتماعاً ازدادت ستراً ، لكن الامر بالعكس فان الضوء كلما ازداد قوة ازداد اظهاراً .

والرابع ان الشمس اذا طلعت من الافق يستنير وجه الارض كله دفعة ومن البعيد ان ينتقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع الى وجه الارض في تلك اللحظة اللطيفة ، لاسيما والخرق على الافلاك ممتنع .

اقول : وهذه الوجوه في غاية الضعف كما بيناه فيما كتبنا على حكمة الاشراق .

اما الوجه الاول : فلان كون النور جسماً لا يستلزم كونه متحركاً ولا كون حدوثه بالحركة ، بل مما يوجد دفعة بلا حركة .

واما الوجه الثاني فلقائل ان يقول : ان قيام المجعول بلا مادة انما يكون بالفاعل الجاعل اياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الافاضة فاذا طرء المانع لم يقع الافاضة فينعدم المفاض بلا مادة باقية عنه، لان وجوده لم يكن بشركة المادة ، فكذا

عدمه فعند انسداد الباب عن الافاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة ولافرق في ذلك بين كونه عرضاً اوجوهراً . والسر فيهما جميعاً ان النور مطلقا ليس حصوله من جهة انفعال المادة وشركة الهيولى كسائر الجواهر والاعراض الانفعاليات ولذلك لاينعدم شيء منها دفعة لوفرض حجاب بينها وبين مبدئه الفاعلي الابعد زمان وعقيب استحالة .

واما الذي ذكروه ثالثاً فجوابه: ان المغايرة في المفهوم لاتنافي الاتحاد والعينية في الوجود كنفس الوجود، فان مفهومه غير مفهوم الجسم ولكن وجود الجسم حين جسميته، فماذكروه مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشيء وحقيقته والا لانتقض الدليل بالوجود لجريانه فيه بان يقال : المفهوم من الموجودية غير المفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم معدوم ولا يعقل وجود معدوم .

والحل فيهما جميعاً : ان مفهوم النور والوجود غير مفهوم الجسم لكن المفهومات المختلفة قدتكون في الاعيان ذاتاً واحدة من غير تعدد في وجودها ، واما المذكور رابعاً فلان مبناه ايضاً على الانفصال والقطع للمسافة لاعلى مجرد الجوهرية والجسمية .

فصل (٢٥)

في حقيقة النور واقسامه

النور غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث انه شفاف اوبانه كيفية لايتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر تعريف بماهو أخفى و كان المراد به التنبيه على بعض خواصه و المعترفون بانه كيفية اختلفوا .

فمنهم من ذهب الى انه عبارة عن ظهور اللون فقط ، (١) وقالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما الظل ويختلف مراتبه بمراتب

١ـ اعلم ان القول السابق الذي في الفصل الاول كان لانكار اللون وهذا القول لانكار الضوء فافهم - (جلوه)

القرب والبعد عن الطرفين ، فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهدهما هوا كثر ظهوراً من الاول، وظن ان هناك بريقاً وشعاعاً ، وليس الامر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس والدليل عليه ان ظهور بعض اللامعات بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس في الظلمة .

فزعم انها كيفية زائدة ولذلك اذاقوى البصر بنور السراج لم يراها ، وكذا نسبة لمعان السراج الى لمعان القمر ، ونسبة لمعانه الى نور الشمس من حيث ان لمعان السراج يزول عند ظهور القمر وهو يزول عند ظهور الشمس والسبب فيه ماذكرنا من ضعف الحس ومن هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونها ، وذلك يبهر البصر فحينئذ يخفى لونها لا لخفائه في نفسه كما انا نحس بالليل بلمعان اللوامع ولا نحس بالوانها لكون الحس لضعفه في الليل يبهره ظهور تلك الالوان فلاجرم لايحس بها .

ثم اذاقوى في النهار بنور الشمس لم يصر مغلوباً لظهور تلك الالوان فلاجرم يحس بها هذا بيان مذهبهم

اقول : لابد اولاً من تحقيق محل الخلاف في ان النور كيفية زائدة على اللون او نفس الظهور .

فنقول : من قال بانه نفس الظهور فهو لايخلو اما ان يريد به الظهور اومجرد هذه النسبة والثاني باطل والا لكان الضوء امراً عقلياً واقعاً تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوساً اصلا لكن الحس البصري ممايتفعل عن الضوء ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل والامور الذهنية لايؤثر مثل هذا التأثير فثبت ان الضوء عبارة عما يوجب الظهور فيكون امراً وجودياً لكن بقي الكلام في انه عين اللون اوغيره ، وقد تكلمنا في ذلك في تعاليقنا على ضوابط الاشراقيين عند مقاوماتنا للوجوه التي ذكرت هناك حتى استقر الرأى على ان النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم ، واما الذي في الخارج بازائه فلايزيد وجوده على وجود

اللون ، والذى وقع الاستدلال على مغايرتهما فوجوه مقدوحة :

الاول ان ظهور اللون اشارة الى تجدد امر فهو اما اللون اوصفة نسبية اوغير نسبية ، والاول باطل لان النور اما ان يجعل عبارة عن تجدد اللون او اللون المتجدد والاول يقتضى ان لا يكون مستنيراً الا فى آن تجدده والثانى يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى وان جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك نزاع لفظى وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حال نسبية فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبى فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية .

والثانى ان البياض قد يكون مضيئاً مشرقاً و كذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم ان يكون بعض الضوء ضداً لبعضه وهو محال لان ضد الضوء الظلمة .

الثالث ان اللون يوجد بدون الضوء كالسواد الذى لا يكون مضيئاً و كذا سائر الالوان و كذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء والبلور اذا وقع عليهما الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر .

الرابع ان الجسم الاحمر مثلا المضىء اذا انعكس منه الى مقابله فتارة ينعكس الضوء منه الى جسم آخر وتارة ينعكس منه الضوء واللون معاً اذا قويا حتى يحمر المنعكس اليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال ان يفيد لغيره لمعاناً ساذجاً .

فان قيل : هذا البريق عبارة عن اظهار اللون فى ذلك القابل .

فنقول : فلماذا اذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوئه اخفى ضوء المنعكس اليه وابطله واعطاه لون نفسه .

اقول : اما الوجه الاول فهو مقدوح بان ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو صفة حقيقية من شأنها ان ينسب ويضاف الى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد

وقوله : يوجب ان يكون الضوء نفس اللون قلنا : نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار كما ان المهية والوجود فى كل شىء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فان الضوء يرجع معناه الى وجود خاص عارض لبعض الاجسام والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلية و

الظل عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري وحامل عدمه على انحاء مختلفة وقدمرت الاشارة الى ضعف الادلة المـوردة على ابطال كون الالوان غير زائدة على مراتب تراكيب الانوار فعلى هذا صح معنى قولهم الضوء هوظهور اللون وصح ايضاً لوقال احد : انه غير اللون لان النور بماهو نور لايختلف اذلايعتبر فيه امتزاج ولاشوب مع عدم اوظلمة والالوان مختلفة .

واما الوجه الثاني : فهو ايضاً مندفع بمامهدناو بان الالوان وان لم يكن غير النور الا ان مراتب الانوار مختلفة شدة وضعفا ومع الاختلاف بالشدة والضعف قد يختلف بوجوه اخرى بحسب تركيبات وتمزيجات كثيرة تقع بين اعداد من النور و امكانها وفعليتها و قوتها و ضعفها و اصلها و عارضها و اعداد من الظلمة اعنى عدم ملكة النور و امكانها،وفعليتها،وقوتها ، وضعفها واصلها وفرعها فان هذه الالوان امور مادية في الاكثر اومتعلقة بها والمادة منبع الانقسام ، والتركيب بين الوجودات،والاعدام ، والامكانات فليس بعجب ان يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الالوان التى نراها فيقع تلك الاقسام فى محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابلة المنير و من قال بان الضوء عين اللون لم يقل بان كل ضوء عين كل لون كما ان من قال بان الوجود عين المهية لم يقل بان كل وجود عين كل مهية ليلزمه ان لايطرء وجود على وجود ولاتضاد وجود لوجود فالالوان متخالفة الاحكام و بعضها امور متضادة لكن بما هى الوان لا بما هى انوار كما ان الموجودات متخالفة الاحكام و بعضها اشياء متضادة لكن بما هى مهيات لا بما هى موجودات مع ان الوجود والمهية واحد و كذلك النور واللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلا منا مع قلب ذكى .

واما الوجه الثالث فسبيل دفعه سهل بما بيناه وكذا الوجه الرابع بادنى اعمال روية فان عدم ظهور اللون قديكون لضعف اللمعان الواقع على شىء وقديكون لشدة اللمعان فالواقع على المقابل من عكس المضىء الملون قديكون ضوئه فقط وذلك

عند قصور (١) الضوء واللون اوقصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتهما وقوة استعداد المنعكس اليه على ان الكلام في مباحث العكوس طويل و كون المنعكس من الجسم المضيىء الى جسم آخر ضوئه دون لونه ربما كان لاجل صقالته فان الصقيل قديكون ذالون وضوء لكن المنعكس منه الى مقابله ليس الا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما له اليهمالا اللون والضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس الا الضوء فقط من ذلك النير لامن المنعكس منه الاان يكون المنعكس اليه ايضاً جسماً صقيلاًفيقع فيه حكاية منهما اومن احدهما ايضا .

فصل (٢٦)

في الفرق بين الضوء والنور والشعاع والبريق والظل والظلمة وفي ان الالوان انما تحدث بالفعل عند حصول الضوء

ضوء المضيء ان كان من ذاته لا بان يفيض عليه من مقابله كما الشمس يسمى ضياء والا فعرض كالقمر ويسمى نوراً آخذاً من قوله تعالى والذى جعل الشمس ضياء والقمر نوراً اى ذات ضياء وذا نور واللمعان هوالنور الذى به يستر لون الجسم و هو ايضاً ذاتي وعرضي والاول يسمى شعاعاً والثاني كما للمرآة يسمى بريقاً وربما يسمى العرضي الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كنور القمر ونوروجه الارض الضوء الاول وان كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس و كضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثاني والثالث وهكذا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات ويسمى ظلا اولا وثانياً وهكذا يتقدم الظل على الضوء بمرتبة الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم فيسمى ظلمة وهو عدمي لانا اذا غمضنا العين كان حالنا كما فتحناها في الظلمة لا ندرك شيئاً فوجب ان لا يكون كيفية من الجسم المظلم ولانا لو قدرنا خلو

---

١ ـ يعني ان القصور يوجب ضعف اللمعان الواقع على المقابل وهو يوجب عدم ظهور اللون فتأمل. (اسماعيل)

الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى ولا اضافة قوة امكانية لم يكن حاله الاهذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن امراً وجودياً بل سلبياً محضاً (١)

واعلم : ان الالوان غير موجودة بالفعل فی حال كونها مظلمة عند الشيخ واتباعه والدليل عليه انا لا نراها في الظلمة فهو اما لعدمها اولوجود عائق عن الابصار و الثانی باطل فان الظلمة عدمية والهواء نفسه غير مانع من الرؤية كما اذا كنت فی غار مظلم و فيه هواء كله على تلك الصفة فاذا صار المرئی مستنيراً رأيته ولا يمنعك الهواء الواقف بينه وبينك وربما يقال هذا الترديد غير حاصر لاحتمال شق آخر وهو عدم شرط الرؤية.

و يدفع بان اللون اذا كان فی نفسه من الكيفيات المبصرة فعند وجود الحس الصحيح يجب ان يكون مدركاً والا لم يكن في نفسه مرئياً .

و لقائل ان يقول: لاشك ان اللون له مهية فی نفسه ولذاته يصح ان يكون مرئياً فلعل الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم .

و بالجملة للجسم مراتب ثلاث استعداد ان يكون له لون معين و وجود ذلك اللون و كونه بحيث يصح ان يرى فلم لا يجوز ان يكون المتوقف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لا اصل وجود اللون .

اقول : و الاولى ان يجعل هذه المسئلة متفرعة على مسئلة كون اللون عين الضوء او غيره فان كان من مراتب الضوء لم يكن موجوداً حالة الظلمة و ان كان غيره امكن ان يكون موجوداً فی تلك الحالة ولا نراها لفقدان شرط الابصار.

تذنيب

ربما يظن ان الظلمة من شرائط رؤية بعض الاجسام كالاشياء التی تلمع بالليل و

---

١ ـ هذا الكلام يشعر بظاهره على ان تقابل الظلمة مع الضوء تقابل السلب والايجاب لا تقابل العدم والملكة كما هو المذكور في كلام غيره فتبصر .

(اسماعيل)

نفى الشيخ ذلك وقال لايمكن ان يكون الظلمة شرطاً لوجود اللوامع مبصرة و ذلك لان المضيء مرئى سواء كان الرائى فى الظلمة اوفى الضوء كالنار نراهـا سواء كانت فى الضوء اوفى الظلمة واما الشمس فانما لايمكننا ان نراها فى الظلمة لانها متى طلعت لم تبق الظلمة واما الكواكب واللوامع فانما ترى فى الظلمة دون النهار لان ضوء الشمس غالب على ضوئها واذا انفعل الحس عن الضوء القوى لاجرم لاينفعل عن الضعيف واما فى الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلاجرم ترى .

وبالجملة فصيرورتها غيرمرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لما ذكر فظهر ان الظلمة ليست من شرائط هذا الباب



الباب الرابع

فى الكيفيات المسموعة وفيه فصول

فصل (١)

فى علة حدوث الصوت

علته القريبة تموج (١) الهواء وسبب التموج امساس عنيف او تفريق عنيف كقرع النقارة وقلع الكرباس فيحصل من كلا الامرين تموج من جهة انقلاب الهواء من القارع اوانبساطه من القالع الى الجانبين بعنف شديد فيلزم المتباعد من الهواء ، ان ينقاد للشكل والموج الواقعين فى المتقارب وهكذا يحدث انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون الى ان ينتهى ذلك الى الهواء الذى عند الصماخ وليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض

١ ـ وانما جعل التموج سبباً قريباً للصوت لكونه دايراً معه وجوداً وعدماً وقال الامام: الدوران لايفيد الا الظن والمسئلة ممايطلب فيه اليقين واجيب بان استقراء الجزئيات مع الحدس القوى يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص، فتدبر .
(اسماعيل)

الناس ولا نفس القلع   ـرع كما زعمه آخرون فان التموج محسوس باللمس لان الشديد منه ربما ضرب عن الصماخ فسده ، والقلع والقرع محسوسان بالبصر بتوسط اللون و لا شيء من الاصوات يحس باللمس او البصر ، فليس التموج بصوت و لا القلع و القرع و ايضاً الشيء قد يعلم منه انه تموج اوقلع اوقرع و يجهل كونـه صوتاً و قد يعلم الصوت عند مايكون الامور الثلاثة مجهولة فهي غير الصوت .

فصل (٢)

في اثبات وجود الصوت في الخارج

لاحدان يقول: ان الصوت لاوجود له في الخارج بل انما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج . واستدلوا على ذلك بانا كما ادركنا الصوت ادركنا معه ذلك جهته ايضاً ومعلوم ان اثر الجهة لايبقى في المتموج الذي عند الصماخ فكان يجب ان لا يدرك جهاتها كما ان اليد تلمس ما تلقاه ولايشعر به الاحيث تلمس من غير ان يدرك الفرق بين وروده من اليمين اومن الشمال لانها لاتدرك الاحين انتهى اليها ولاالتميز بين الجهات و لما كان بالسمع يقع التميز بين الجهـات و كذا بين القريب و البعيد من الاصوات علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي فيكون موجوداً خارج الصماخ .

واعترض بانا انما ندرك الجهة لان الهواء القارع للصماخ انما توجه من تلك الجهة ، و انما تميز بين القريب و البعيد لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف .

ودفع الاول : بان ذا الصوت قديكون على يمين السامع ويسمع بالاذن الايسر لانسداد في الاذن الايمن ولهشعور بالجهة **والثاني** بانه باطل والا لما كنا ندرك التفرقة بين البعيد القوي والقريب الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان يظن اختلافهما بالقرب والبعد .

اقول : لكن الاشكال باق بان المدرك والمحسوس لابد وان يكون امراً موجوداً عند المدرك حالة ادراكه والموجود عند الجوهر الحاس لابد وان يكون ملاصقاً له وهيئة الصوت وشكل التموج (١) وان كانا موجودين عند السامعة لكن صفتي القرب والبعد غير موجودتين عندها .

و التحقيق ان يقال : ان تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كانهما شيء واحد تعلقت به النفس تعلقاً ولو بالعرض فكلما حدث فيه شيء مما يمكن للنفس ادراكه بشيء من الحواس من الهيئات ومقادير الابعاد بينها و الجهة التي لها وغيرها فادركت النفس له كما هو عليه .

فصل (٣)

في سبب ثقل الصوت وحدته ومعنى الصداء و الطنين والحرف

سبب الحدة صلابة المقروع وملاسته في بعض الاجسام وقصره وشدة انحرافه في بعضها وضيق منفذ الهواء وقربه من المنفخ في بعضها فيحدث عن هذه الاسباب هيئة يتأدى الى السمع على هذه الصورة وهي الزيرية وسبب الثقل اضداد هذه الاسباب وهي البمية و كلتاهما محتملة للزيادة والنقصان فان زادت الاسباب زادت المسببات على نسبتها وبالعكس .

واما الصداء :فحصوله لان الهواء اذا تموج وقاوم ذلك التموج جسم صليب كجبل اوجدار بحيث لاينفذ فيه الهواء المتموج بل يرد وينصرف الى جانب الخلاف و يكون

١ـ اقول: ماذكره من التحقيق يقتضي ان لا يتوقف سماع الصوت على وصول حامله الى الصماخ لان الصوت اذا حصل في الهواء بسبب التموج المخصوص والنفس متعلقة بالهواء المتصل بالبدن ولو تعلقاً بالعرض يجب ان تدرك النفس بحاسة السمع الصوت ولان المفروض ان كون هذا التعلق كاف لادراك النفس بشيء من الحواس ما احدث في ذلك الهواء مما يمكن ادراكه للنفس بشيء من الحواس والصوت كذلك الا ان يقال : ان الصوت ليس مما يمكن دركه للنفس الا بعد وصول حامله الى الصماخ فتدبر (اسماعيل - ره)

شكله شكل الاول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمى بها الى الحائط ان يرجع القهقرى فحينئذ يحدث من ذلك صوت هو الصداء واذا تكرر ذلك من الجانبين لوجود مايوجب ذلك الانصراف في الطرفين يسمى طنيناً كمايحدث فيمابين الطست المقروع طرفه بقارع . واما الحرف فقديعرض للصوت كيفية بهايتميزعن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزاً في المسموع فتلك الكيفية العارضة هي الحرف في عبارة الشيخ ومعروضها في عبارة جمع من العلماء ومجموع العارض والمعروض في عبارة بعضهم .

اقول: والكل صحيح ، وجهه ان نسبة تلك الهيئة الى اصل الصوت كنسبة الفصل الى الجنس لا كنسبة العرض الى الموضوع ، فهما موجودان بوجود واحد ، وانما العروض في ظرف التحليل العقلي لا في الخارج بان يمكن، وقيد المماثلة بالحدة و الثقل اى الزيرية والبمية احتراز عنهما ، فان كلا منهمايفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزاً في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة ، وقيد التميز بالمسموع احترازاً عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره ، فان التميز بهالا يكون تميزاً في المسموع لانهاليست بمسموعة لكن في كونها من الكيفيات نظر فالاولى به ان يكون احترازاً عن مثل الغنة والبحوحة .

بقي الكلام في دلالة قولنا : تميزاً في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعاً وفي ان الحدة والثقل من المسموعات دون الغنة والبحوحة .

قال بعض العلماء : والحق ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعاً بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف ، بخلاف الغنة والبحوحة و غيرها فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع و بالعكس ، ولاخفاء في ان هذا التعريف وامثاله التي للمحسوسات تعريف بالاخفى ، بل المقصود مزيد توضيح للمهية الواضحة عند العقل وتنبيه على خواصها .

فصل (٤)

في تقسيم الحروف الى صامت ومصوت والى آني وزماني

الحركات الثلاث تعد عندهم في الحروف ويسمى المصوتة المقصورة ، والالف والواو و الياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعنى الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة ، يسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد واللين ، لانها كانت مدات للحركات وماسوى المصوتة يسمى صامتة و يندرج فيها الواو والياء المتحركتان اوالساكنتان اذالم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة .

وليست الالف الامصوتاً ، واطلاقها على الهمزة بالاشتراك الاسمي وليس المراد بالحركة والسكون هيهنا ماهي من خواص الاجسام ، بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من امالة مخرجة الى مخرج احدى المدات ، فالى الالف فتحة والى الواو ضمة و الى الياء كسرة ، ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت .

انما الخلاف في ان ذلك بسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضاً ، اولذاته ، لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها ، فلايتصور الاحيث قبلها صامت متحرك وهذا هوالحق ، لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضاً في لغة العرب . وينقسم الحرف باعتبار آخر الى آني وزماني ، لانه ان امكن تمديده كالفاء فزماني وان لم يكن كالطاء فآني .

وانما يوجد في اول زمان ارسال النفس كما في طلع اوفي آخر زمانه كما في غلط ، وماوقع في وسط الكلمة يحتمل الامرين وعروض الانى الصوت ،يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط و من الانى مايشبه الزماني كالحاء و الخاء و نحوهما ممالا يمكن تمديده ، لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها افراد متماثلة ولايشعر الحس باعتبار زمان بعضها عن البعض فيظن حرفاً واحداً .

واعلم : ان الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعاً مقصوراً ومع الصوت الممدود يسمى مقطعاً ممدوداً.

الاول: مثل ـ ل ـ بالفتح او الضم او الكسر .

والثاني : مثل ـ لا ولو ولي ـ وقد يقال المقطع الممدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل ـ هل وقل وبع ـ لمماثلته المقطوع الممدود في الوزن .

واعلم : ان الاختلاف الواقع بين الحروف التسعة وعشرين في لغة العرب وما سواها في بعض اللغات اختلاف بالنوع فهي انواع متخالفة يختلف افراد كل منها بعوارض مصنفة اومشخصة اما التصنيف فكالاختلاف بكونها ساكناً اومتحركاً مضموماً اومفتوحاً اومدغماً اومدغمافيه وغير ذلك واما التشخيص فككون هذا الباء الذي يتلفظ به زيد الان اوفي وقت آخر او يتلفظ به عمرو في وقت مخصوص ووضع مخصوص وايراد هذه المسائل اليق بالعلوم الطبيعية .

الباب الخامس

في الكيفية المذوقة والمشمومات وفي اثبات عرضيتهما وفيه فصول :

فصل (١)

في الطعوم ـ الاجسام اما ان تكون عديمة الطعم او ذوات طعوم

و الاول هو التفه المسيخ ، وهو اما عادم الطعم حقيقة واما عادمه حساً فقط ، فان النحاس والحديد وامثالهما ممالا يتحلل منه شيء يغوص في اللسان فيدركه ولكن اذا احتيل في تحليله وتلطيفه ينفصل منه اجزاء صغار يظهر له طعم قوى ، واما الذى له طعم فبسايط الطعوم الحاصلة في افراده تسعة اقسام :

الحرافة والملاحة والمرارة والدسومة والحلاوة والتفه والعفوصة والقبض والحموضة

و ذلك لان ذا الطعم اما لطيف الجسم القابل ، او كثيفه ، اومعتدله والفاعل

فی‌الثلاثةاماحرارة ، اوبرودة ، اوقوة معتدلة‌بينهما ، فالحاران‌فعل‌فی‌الكثيف حدثت المرارة وان فعل فی‌اللطيف حدثت الحرافة وان فعل فی‌المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل فی‌الكثيف فالعفوصة وفی‌اللطيف فالحموضة وفی‌المعتدل فالقبض، و المعتدل ان فعل فی‌اللطيف حدثت الدسومة وفی الكثيف‌الحلاوة وفی‌المعتدل التفه فالحرافة اسخن الطعوم ثم‌المرارة ثم‌الملوحة ، لان الحريف اقوی‌علی التحليل من المرثم المالح كانه مرمكسوربرطوبة باردة ، لان‌سبب حدوث الملح مخالطة رطوبة مائيةقليلةالطعم‌اوعديمته‌اجزاء ارضية محترقةيابسة المزاج‌مرةالطعم مخالطةباعتدال فانها ان كثرت امرت .

ومما يدل‌علی ان‌المالح دون المرفی السخونة ان‌البورق و الملح المراسخن من‌الملح‌المأكول،والعفص‌ابرد، ثم‌القابض‌ثم‌الحامض، ولذلك‌يكون‌الفواكه‌الحلوة اولافيها عفوصة شديدة التبريدفاذا اعتدلت قليلاباسخان الشمس‌المنضج لهامالت‌الی الحموضة مثل الحصرم وفيما بين‌ذلك يكون ذاقبض يسير ليس بعفوصة ، ثم ينتقل الی الحلاوة والعفص والقابض متقاربان فی الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان و العفص‌باطنه ايضاً .

وقد يتركب طعمان فی جرم واحد مثل‌اجتماع‌المرارة والقبض فی‌الحضض ويسمی البشاعة وكاجتماع الحلاوة و الحرافة فی‌العسل المطبوخ وكاجتماع المرارة والحرافة والقبض‌فی الباذنجان وكاجتماع‌المرارة والتفه‌فی الهندبا ، ويشبه ان‌يكون هذه الطعوم انمايكون بسبب انهامع ماتحدث ذوقاًتحدث‌بعضهالمساًايضاً ، فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثيراللمسی واحد لايتميزفی الحس ، فيصيرذلك كطعم واحد متميز .

فمن الطعوم المتوسطة بين الاطراف مايصحبه تفريق واسخان ويسمی الجملة حرافة‌واخريصحبه تفريق‌من غيراسخان‌وهو الحموضة وآخريصحبه‌تكثيف وتجفيف وهو العفوصة وعلی‌هذا القياس، هذامايليق بالحكمة من احكام الطعوم واماالزايد علی هذاالقدر فاللايق‌بايرداها فيه علم‌الطب .

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

فصل (٢)

في الروايح المشمومة

ليس لانواع الروايح عندنا اسماء الامن جهات ثلاثة

احدها : جهة الاضافة الى موضوعاتها كرائحة المسك ورائحة العنبر ورائحة السرجين .

و ثانيها : من جهة الموافقة و المخالفة كما يقال طيبة و منتنة من غير تحصيل معنى فصلي فيهما.

و ثالثها : ان يشتق لها اسم من شاكلتها للطعم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة كان الروايح التى اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب اليها ويعرف فهذا آخر الكلام فى احوال الكيفيات المحسوسة تبعاً لماذكر فى كتب القوم كالشفاء وغيره .

و اما الكلام فى كيفية الاحساس بها فسيأتى فى القسم الثانى لهذا الفن و هو البحث عن الكيفيات النفسانية، و لنا فى هذه الكيفيات المحسوسة كلام ارفع من هذا النمط سنعود الى ذكره و تحقيق وجود آخر لها و لغيرها و اثبات ان لها كينونة صورية بلامادة فى عالم آخر غير عالم الاضداد والاستحالات حين اشتغالنا بعلم المعاد وموطن النفوس الانسانية عند المفارقة عن هذه الاجساد .

القسم الثانى

من الاقسام الاربعة التى للكيف القوة واللاقوة وفيه فصول :

فصل (١)

فى انواعه انواع هذا القسم من الكيفية ثلاثة :

الاول : استعداد شديد على ان ينفعل كالممراضية واللين ويسمى باللاقوة .

والثاني : استعداد شديد على ان لاينفعل كالمصحاحية والصلابة .

و الثالث استعداد شديدعلى ان يفعل كالمصاوعية ، وهذان القسمان يسميان بالقوةواما المعنى المحصل الذي يشترك فيه هذه الثلاثة، ويكون تمام الامر المشترك الذاتي لهاحتى يكون نوعاً لمطلق الكيف وجنساًلهذه الثلاثة فقدذكرامران :

احدهما : انه استعداد جسماني كامل نحو شيء من خارج .

وثانيهما : انه المبدء الجسماني الذي بهيتم حدوث امر خارج بمعنى ان حدوثه مترجح بهوالثاني اولى من الاول لان الاستعدادمن باب المضاف اذلا يعقل الا بين شيئين مستعد ومستعد له فكيف يكون نوعاًمن الكيف وهذاالرسم متناول للاقسام الثلاثة لان الفاعل والمنفعل يشتركان في ان حدوث الحادث انمايتم بها.

ثم ان القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال و كذاالقوة للمقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على الفعل كذلك و الاقسام الثلاثة مشتركة في كونها مبادي جسمانية لحدوث حوادث مترجحة بها .

قال الشيخ في قاطيقورياس : واما الجنس الاخر من اجناس الكيفيات التي هي انواع الكيفية العامة فيجب ان يتصور على انه استعداد جسماني كامل نحوامر خارج بجهة من الجهات لاالقوة التي هي في المادة الاولى و لاقوة الجواز ، فان كل انسان بالقوة صحيح ومريض لكن ينمه الاستعداد حتى يصيرهذه القوة بحكم الجواز الطبيعي وافرة من جهة احد طرفي النقيض فلا يكون في قوة الشيء ان يقبل المرض او ان يصرع غيره فقط كيف كان، بل ان يكون قديترجح قبول المرض على قبول الصحة اويرجح لاقبول الصرع على قبول الصرع والمصحاحية والممراضية والهيئة الصارعية والهيئة الا- نصراعية والصلابة المترجح فيها ان لاينغمز واللين المترجح فيها ان ينغمز من هذا الباب انتهى.

ثم اعلم : انه لاخلاف في ان القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع واما ان القوة على الفعل هل هي داخلة تحت هذا النوع فالمشهور انهامنه و الشيخ اخرجها منه وهو الحق كما سيظهر لك وجهه فاذااريد تلخيص معنى

جامع للقسمين دون الامر الثالث ، فيقال: انه كيفية بهايترجح احدجانبي القبول واللاقبول لقابلها .

وامابيان ان القوة على الفعل لاتصلح ان تكون داخلة تحت هذا النوع كما ذهب اليه الشيخ فيحتاج اولا الى ان يعرف اصلا كليا، وهو ان جهات الفعل دائماً يكون من لوازم الذات لان كل ذات لها حقيقة، فلها اقتضاء اثر اذاخلي وطبعه ولم يكن مانع يفعل ذلك الاثر فلا يحتاج في فعلها الى قوة زائدة عليها واذافرض اضافة قوة اخرى لهالم يكن تلك الذات بالقياس اليهافاعلة لهابل قابلةاياها واذا اعتبرت الذات و القوة معاًكان المجموع شيئا آخران كان له فعل كان فعله لازماً من غير تراخي استعداد له لحصول ذلك الفعل ، ولوفرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه اولا قوة انفعالية لحصول مايتم به كونه فاعلافذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته بل لانفعاله فليس للفاعلية استعداد بل للمنفعلية اولاوبالذات وللفاعلية بالعرض.

فثبت ممابينا بالبرهان ان لاقوة ولااستعداد بالذات لكون الشيء فاعلا بل انما القوة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء قابلا لشيء بعدان لم يكن .

مركز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل (٢)

في تحقيق ماذكرناه بوجه تفصيلي

قال الشيخ في قاطيغورياس : لمشكك ان يتشكك في انه هل المصارعة في هذا الباب داخلة من حيث ان لاينصرع اومن حيث يصرع فان كانت من حيث لاينصرع يكون المئونة في دفع الشك خفيفة ويكون هذا الجنس هو تأكداحدطرفي ماعليه القوة الانفعالية في ان ينفعل وان لاينفعل لكنه يعرض ان يضيع استعداده من حيث يحرك غيره من الاقسام اذلايصلح ان يوجد في الاجناس الاخرى اويصعب و ان كان من حيث يصرع فان الشبهة الاولى تتأكد و كانك قدفهمتها ولسنا نعني بالقوة المصراعية القوة الاولى المحركة النفسانية التي هي جوهر لايقبل الاشد والاضعف ، بل هذه ككمال لتلك من جهة مواتاة

الاعضاء نسبتها اليه نسبة شدة الذكاء والفهم الى النفس الناطقة .

فنقول الان : المصارعة يجب ان يعلم انها متعلقة بامور ثلاثة امر في البدن وامر في القوة المحركة وامر في القوة الدراكة اما ما يتعلق في القوة الدراكة فهي معرفة ما صناعية بحيل المصارعة كمعرفة صناعة الرقص والضرب بالعود .

وبالجملة فهو من اصناف المعرفة بكيفية افعال تتعلق بالحركة كصناعة البناء والكتابة واما ما يتعلق بالقوة المحركة فهو ملكة يحسن بها تصريف العضل على ادراك الغرض في المصارعة فهاتان اما حالتان ان ضعفتا واما ملكتان ان قويتا وتمكنتا وليسا من الامور البدنية الصرفة .

واما الثالث وهو الباقي فهو امر بدني يقوى وهو كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهذا من هذا الباب فقد زالت الشبهة وتقرر ان هذا الجنس هو استكمال استعداد احد طرفي ما عليه القوة بمعنى الجواز حتى يكون شديد الاستعداد لوجود ما اذا وجد كان انفعالا بالفعل كالممراضية اوشديد الاستعداد لان لايوجد فيه وهذا كالمصحاحية .

وبالجملة فان هذه القوة اما ان يستكمل آخذة نحو التغير عن الحالة الطبيعية الملائمة وهو اللاقوة واما ان لايتغير عنها وهي القوة الطبيعية انتهى .

وربما قيل : ان القدرة على تلك الافعال لها اعتبار من حيث انها قدرة واعتبار من حيث انها قدرة شديدة ومن حيث انها فاعلة بسهولة ، فهي من حيث انها قدرة فهي من الحال او الملكة ومن حيث انها شديدة اوفاعلة بسهولة فهي من هذا النوع .

فاجيب كما في الشفاء : بان الذي فيه قوة ان ينصرع اشد فقيه قوة الصرع حاصلة لكنها ضعيفة والذي فيه قوة الصرع اشد ففيه قوة الانصراع حاصلة لكنها ضعيفة ، ففي كل منهما قوة الامرين حاصلة ولكنها في احدهما اقوى وفي الاخر اضعف ، فهذا الاختلاف اما ان يكون في المهية او في العوارض فان كان في المهية وجب ان لايكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة فان الشيء لايختلف باختلاف ماينضم اليه من الخارج واذا لم يكن الشدة موجوداً آخر بل القوة القوية

موجود واحد وهو بمهيته الوحدانية مخالفة للقوة الضعيفة ، فاذا كانت تلك الحقيقة داخلة فى احد الجنسين امتنع دخولها فى الجنس الاخر وان كان الاختلاف بينهما فى العوارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود .

واما وجه بطلانه فلانه يلزم ان يكون قوة واحدة باقية يعرض له الشدة لالقوة اخرى انضافت اليها بل كيفية غير القوة تقارن القوة فيصير بها اشد تأثيرا وفعالة و هذا محال واما بيان انه مع بطلانه يفيد المقصود ، فلان القوة القوية اذا كانت من نوع القوة الضعيفة والقوة الضعيفة غير داخلة فى هذا القسم من الكيفية ، فالقوة القوية غير داخلة ، فان مثل الشىء اذا لم يكن تحت جنس لم يكن الشىء ايضاً تحت ذلك الجنس .

ومما يحتج به ايضاً على بطلان مذهبهم ان الحرارة لهاقوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخلة فى هذا الباب مع دخولها فى الجنس المسمى بالانفعاليات والانفعالات لزم تقومهما بجنسين و هو محال ، فثبت بهذا ان القوة الشديدة غير داخلة فى هذا الجنس .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل (٣)

فى تحقيق ان اللين والصلابة من اى جنس من اجناس الكيف

قدمرت الاشارة فى قسم الكيفيات اللمسية الى ان احدهما اعنى الصلابة استعداد طبيعى نحو اللاانفعال والاخر اعنى اللين استعداد طبيعى نحو الانفعال فليس احدهما بان يجعل عدما للاخر اولى من العكس ، فاذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما اذن كيفيتان وجوديتان ولكن لاحدان يقول ذلك الاستعداد الطبيعى يلزمه ثلاثة اشياء احدهما عدمى و الاخران وجوديان امـا العدمى فهو اللاانغمار و اما الوجوديان فاحدهما المقاومة المحسوسة والثانى بقاء شكله على ما كان عليه ، و ذلك الاستعداد لايجوزان يكون عدمياً لانه علة الامرين الوجوديين ، وعلة الوجودى

وجودی ، فذلك الاستعداد امر وجودی .

وایضاً فالانغمار کما سبق عبارة عن حركة فی سطح الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده لقبول الحركة لانه جسم طبيعی واستعداده لقبول ذلك الشكل لانه متكمم و اذا كان كونه جسماً طبيعياً ذا كمية هو العلة لهذه القابلية امتنع ان يكون هناك كيفية اخرى تفيد هذه القابلية لان ماثبت لذات الشیء لايكون بعلة اخرى ، واذا ثبت ان استعداد الانفعال ليس بكيفية زائدة وجب ان يكون الاستعداد نحو اللاانفعال لعلة وجودية ، او يستحيل ان يكون سببه نفس المادة التی هی علة للاستعداد ولا ايضاً زوال وصف عن المادة ، اذ ليس الاستعداد للانفعال علة وجودية حتى يكون زوالها علة الاستعداد للانفعال ، فالا استعداد للانفعال امر وجودی ، فمن هذه المعانی يغلب على الظن ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة .

اقول: يمكن حل هذا الاشكال بان تعريف الاشياء الواقعة تحت الاجناس المحصلة قد يكون بامور عدمية او نسبية او بشیء يكون تحت جنس آخر وما نحن فيه ای كون الصلب بحيث لاينغمر تعريف لامر وجودی بصفة عدمية و كون اللين بحيث ينغمر تعريف له بنوع من مقولة اخرى وهی بمقولة ان ينفعل فكون اللين و الصلابة وجوديتين تحت هذا النوع من الكيفية اعنی القوة و اللاقوة لاينافی تعريف احدهما بعدمی والاخر بوجودی من مقولة اخرى.

واما قول القائل ان علة قابلية الجسم اللين لقبول الانغمار هی كونه جسماً متكمماً فممنوع اذ لا نسلم ان مجرد الجسمية الطبيعية مع المقدارية يكفی لقبول هذا النحو من الحركة على هذا الشكل وهی الانغمار وان كفيا لقبول مطلق الحركة و مطلق الشكل فاذا لم يكف الجسمية مع المادة الاولى والكمية للانغمار فلابد هيهنا من حالة وجودية اخرى هذا ماسنح لی فی دفع الاشكال .

لكن بقی شیء آخر وهو ان الاستعداد واللااستعداد امور عقلية كالامكان والامتناع والوجوب ونظيرها فهی اما عدمية او اضافية والاعدام ليست تحت مقولة والاضافات تحت

مقولة الاضافة .

فبقى الكلام في امور هي مقتضية لعدم اواضافة لكن نعلم بالضرورة انه اذا حصلت الجسمية مع بعض الكيفيات الجسمية كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات وان لم يكن كيفية وجودية اخرى يسمى الاستعدادية و ليس المخلص عن هذا الاباء ان يقال ان كون المادة بحيث يكون الامكان الذى فيه نحو القبول او اللاقبول قريباً من الفعل بسبب كيفية او شدة كيفية حصلت فيها حالة غير الامكان و الجواز العقلي لان ذلك غير قابل للقرب و البعد و لا الرجحان لاحد الطرفين بخلاف هذا الامكان وغير نفس الكيفية و لا داخلة في باقي المقولات .

القسم الثالث

في الكيفيات التي توجد في ذوات الانفس

وهي على الجملة منقسمة الى الحال ان لم تكن راسخة وان كانت راسخة سميت بالملكة.

قيل : الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول اذلا يجب تغايرهما بالذات فان الامر النفساني في ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكماً يسمى حالا فاذا صار هو بعينه مستحكماً سمي ملكة فيكون الشخص الواحد قد كان حالا ثم تصير ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلاً .

اقول: من اراد ان يعرف فساد هذا القول فينبغي ان ينظر في امر الحال والملكة في باب العلم فان الحال هو الصورة الحاصلة وهي من الاعراض التي موضوعها النفس.

واما اذا صار العلم ملكة فلابد ان يتحد النفس بجوهر عقلي وبه يصير جوهراً فعالاً لمثل تلك الصور وامثالها والفاعل كيف يكون متحد الهوية مع المفعول ، كيف و هذا الاستحكام كمالية لما كان اولا حالا غير مستحكم و عندهم ان الاشد والاضعف مختلفان نوعاً فهما بان يختلفا شخصا كان اولى .

واعلم انه اذا كان مفهوم الملكة يدخل فيه قوة ما او قدرة ما فحصول الصورة العلمية

الثابتة لنفوس الافلاك وغيرها من الصفات كالقدرة والارادة التى لها و كذا علوم العقول كما اشتهر عند متاخرى الحكماء وقوم ممن قبلهم انها صور زائدة فيها يخرج عن الحال والملكة لانها ليست سريعة الزوال ولا بطيئة الزوال وليست قوة قريبة ولا بعيدة بل فعل مجرد لصور حاصلة و ليست ايضاً داخلة فى سائر الكيفيات الاستعدادية ولا المحسوسة ولاالتى فى الكميات فيشكل الامر فيها على قانونهم فى تقسيم الكيف الى انواع محصورة فى الاربعة فاذا اريد تعميم التقسيم بدلت النفسانية بكمال غير محسوس ولا يؤخذ فى حد الملكة القوة والقدرة بل هيئة ثابتة لا يحسن جنسها اويؤخذ لها قسم آخر .

فيقال اما حال اوملكة اوامر آخر غيرهما لتدخل فيها الارادة الكلية لنفوس الافلاك وصورها الثابتة العلمية فيكون كمالا غير استعدادى يوجب ثابت لايزول و يكون قسيم الحال والملكة

واعلم انه يندرج تحت هذا النوع اعنى الحال والملكة (١) انواع كثيرة غير محصورة لكن المذكور منها فى كتب هذا الفن عدد قليل واما فى كتب الصوفية فعد من منازل السائرين ومقامات العارفين مبلغ كثير كسبعمأة ونحوها ، فلنذكر من الانواع التى جرت العادة بذكرها هيهنا كلا فى مقالة الا العلم فانه لشرفه وغموض مسائله افردنا للبحث عن احكامه واحواله بابا على حدة واما سائر الكيفيات كالقوى والاخلاق فها نذكرها فى فصول .

فصل (١)

فى القدرة

قد مر تحقيق القدرة فى البحث عـن معنى القوة من انها حـالة نفسانية

---

١ ـ الفرق بين المنزل والمقام هو الفرق بين الحال والملكة .

از در دوست تا بكعبهٔ دل — عـاشقانرا هزار و يك منزل

فتأمل (اسماعيل)

للحيوان بها يصح ان يصدر عنه الفعل اذاشاء ولايصدر عنه اذا لم يشأ و ضد ذلك هوالعجز ، و كل منهما قد يختلف بالقياس الى بعض الافعال دون بعض ، اذليس معنى القادر مطلقا ان يصح منه صدور كل مايشاء ، و الا لم يصح اطلاق القادر على غير البارى (١) جل اسمه من الحيوانات و غيرها ، فرب قادر لم يصح منه الاصدور بعض قليل من الاشياء ولاصدوره وهذه القدرة التى فى الحيوان صفة امكانية متساو نسبتها الى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه لكن اذاضمنت المشية اى الارادة (٢) اليها خرجت نسبتها عن صرف الامكان الى احد الجانبين فصار تعلقها باحد الجانبين اماواجباً ان بلغت الارادة الى حد الاجماع اوراجحاً ان بقى التردد .

واما القدرة التى هى عين المشية التى هى عين العلم بوجه الخير والنظام الاتم ، فهى خارجة عن حدود الامكان بالغة الى حد الوجوب كما فى البارى جل ذكره ، فقدرته ليست من الكيفيات النفسانية التى اذا قيست الى ممكن آخر لم يجب وجوده عند وجودها ولاعدمه عند عدمها لعدم العلاقة السببية والمسببية بينها ، وليست نسبة قدرة الله تعالى الى الموجودات كلها هذه النسبة اى الامكان فقط ، لانها كلها بقدرة الله وجدت و وجبت ، فقدرته تامة الفعل لانها عين العلم والارادة وقدرة الحيوان ناقصة ، فلوكانت قدرة الحيوان عين ادراكه وارادته لفعل اوترك لكانت تامة واجبة الفعل عنها ، فكانت حينئذ فعلا لاقوة و كان الفعل معها واجباً لاممكناً فقط ، فقد علمت ان نسبة القدرة التى هى فى الحيوان الى القدرة التى معها العلم والارادة نسبة النقص الى الكمال و كل مايوجد

١ـ ولاعلى البارى لانه كما هوواجب بالذات كذلك واجب من جميع الجهات فينتفى عنه الان تؤخذ بمعنى الامكان العام ويكون تحققه فى ضمن البارى الوجوب الذاتى ومن الممكن فى ضمن الامكان الذاتى فتدبر . (اسماعيل)

٢ـ والحق ان الارادة لها حقيقة واحدة لها درجات متفاوتة ومراتب مختلفة ولها بحسب كل درجة ومرتبة معنى يعبر به عنها وعلى هذا يكون جميع ماقيل فيها من التعريفات صحيحاً بوجه وسيأتى تحقيق ذلك فى فن الربوبيات ان شاء الله فليفهم .

(اسماعيل)

في الناقص يوجد في التام الاما يرجع الى القصور والفتور من الامور العدمية والامكانية .

فلهذا يصح اطلاق القدرة على ذات الباري جل اسمه، بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل، وان كانت المشية عين قدرته ، وكذا العلم الاتم الاحكم بمعنى ان وجوداً واحداً علم وارادة وقدرة ، وكلها موجودة بوجود وحداني صمدي ولو كان الشرط في القدرة ان لا يكون عين الارادة ولا مستلزمة اياها حتى يلزم ان يوجد زمان كان القدرة ولم يكن فيه المشية لمقدو لالوجود ولالعدم اولا بد ان يكون وقت كانت المشية غير المشية التي لوجود هذا المقدور ولم يكن هناك هذا المعنى العام للقدرة بل معنى آخر خارجاً بتمامه او ببعضه من المعنى الذي وقع التعريف به للقدرة فان التعريف المشهور شامل للقدرة التامة والناقصة جميعاً واذا شرط فيها كونها مع عدم الارادة او ارادة العدم لزم كونها ناقصة ،فان القدرة اذا كملت جهات مؤثريته ومبدئيته وجب ان يقترن بالارادة ووجب ان يوجد معها صدور الاثر بلاتراخ فهذه هي القدرة التامة .

فصل (٢)

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

في الارادة

وهي في الحيوان من الكيفيات النفسانية ويشبه ان يكون معناها واضحاً عند العقل (العقل خ) غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريهة ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضره ، وفسرها المتكلمون بـانها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور وقيل هي في الحيوان شوق متأكد الى حصول المراد وقيل انها مغائرة للشوق المتأكد ، فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم ، اذ قد يشتهي الانسان ما لا يريده و قد يريد ما لا يشتهيه كما ذكرنا ، و الفرق بينهما بان الارادة ميل اختياري والشوق ميل طبيعي .

قيل : ولهذا يعاقب الانسان المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب باشتهائها و

هؤلاء جعلوا مبادى الافعال الاختيارية التى للحيوان خمسة: التصور واعتقاد النفع او دفع الضرر والشوق والاجماع المسمى بالارادة والقوة المحركة .

والاولون انما اسقطوا الاجماع وجعلوه نفس الشوق المتأكد وفى جعل القصد والارادة من الافعال الاختيارية نظر ، اذ لو كان الامر كذلك لاحتاج الى قصد آخر ويلزم التسلسل و = القول بان البعض اختيارى دون البعض تحكم لا يساعده الوجدان بل الظاهر انه اذا غلب الشوق تحقق الاجماع بالضرورة و مبادى الافعال الاختيارية ينتهى الى الامور الاضطرارية التى تصدر من الحيوان بالايجاب ، فان اعتقاد اللذة او النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطيعه القوة المحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة بالضرورة والاختيار فى الحيوان عبارة عن علمه والشوق التابع له سبباً للفعل وقدرته عبارة عن ذلك السبب للفعل كالقوة المحركة التى للاعضاء ، واما ارادة الله فعند الحكماء هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الاتم الاكمل .

فان هذا العلم من حيث انه كاف فى وجود النظام الاتم ومرجح لطرف وجودها على عدمها ارادة، والعلم فينا ايضاً اذا تأكد يصير سبباً للوجود الخارجى كالماشى على شاهق جدار ضيق العرض اذا غلبه توهم السقوط يصير سبباً لسقوطه ومن هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة والعين الذى علم تأثيره بالتجارب واخبار المخبر الصادق فلا يستبعد ان يكون العلم الازلى سبباً لوجود الكائنات .

فصل (٣)

فی حدالخلق واقسامه

الخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بالسهولة من غير تقدم روية وليس الخلق عبارة عن القدرة على الافعال لان القدرة نسبتها الى الضدين واحدة كما سبق ، وليس ايضاً عبارة عن نفس الفعل لانه عبارة عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعة من غير روية كمن يكتب شيئاً، ولا يروى فى كتبة حرف حرف اويضرب بالعود ولا يروى

فی کل نقرة نقرة ، بل ربما یتبلد فی فعله اذا روی لان مبدأ فعله هذا بعد احکام الملکة لیس روية بل شیء نسبته الی الروية کنسبة الطبیعة الی الفکر والطبیعة شیء مخالف للروية وان لم یکن یخالف العلم فی کثیر من الطبایع کالطبایع الفلکیة اذ طبیعتها عین العلم والشعور بلا روية . والخلق کانه شیء متوسط بین الطبیعة وهذه الارادة الفکرية وکانه امر حاصل عقیب تعمل واکتساب، فلیس للافلاك و المبادی خلق بل مبادی افاعیلها کلها طبیعة او عقل ولیس الخلق ایضاً یلزمه المبدئیة للفعل بل کونه بحیث اذا ارید الفعل یصدر بلا صعوبة وروية و کذلك ملکة العلم للعالم لیس ان یحضر المعلومات بل ان یکون مقتدراً علی احضار معلوماته من غیر روية .

واعلم : ان کل حال وملکة فهو صفة وجودية لامحالة و کل صفة وجودية، فهی من حیث انها صفة وجودية کمال سواء سمیت فضیلة فی العرف او الاصطلاح او الشرع ، اورذیلة ، لکن بعض تلك الصفات ممایوجب زوال کمالات اخری مخصوصة بنفوس شریفة وبعضها لیست کذلك، بل یزید بهاتلك النفوس شرفاً وبهاء فهذه هی الفضائل للقوة العاقلة التی للانسان واضدادها هی الرذائل لها وما من رذیلة للنفوس الانسانية کالشره والفجور والتهور والجربزة الا وهی فضیلة لبعض النفوس السافلة فان افراط الشهوة کمال للبهائم رذیلة للانسان لمکان نفسه الناطقة .

واعلم : ان الحکمة بمعنی ادراك الکلیات والعقلیات الثابتة الوجود کمال للانسان بماهو انسان کلمازاد کان افضل .

واماغیرها من الملکات فلها طرفا افراط وتفریط ومتوسط بینهما والفضیلة فی المتوسط لافی الطرفین .

اما الافراط : فلان حصولها ضار لغیرها اعنی ملکة العلم الذی هو اصل الفضائل واما تفریطها فلان عدمها بالکلیة او نقصانها المفرط یوجب فقدمایتوقف علیهامن تحصیل الخیر الباقی وهو الکمال العقلی .

واعلم : ان رؤس الفضائل النفسانية والاخلاق الانسانية التی هی مبادی الاعمال

الحسنة ثلاثة : الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الاول التي افراطها افضل ، ولكل واحد من هذه الثلاث طرفان هما رذيلتان .

اما الشجاعة : فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال التهور والجبن وهذان الطرفان رذيلتان .

واما العفة : فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الفجور والخمود وهذان الطرفان رذيلتان .

واما الحكمة : فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة وهذان الطرفان رذيلتان ، واشتبه على بعض الناس وظن ان الحكمة العملية المذكورة هيهنا هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية حيث يقال : ان الحكمة اما نظرية واما عملية وذلك الظن فاسد كما اشرنا اليه فان هذه الحكمة العملية خلق نفساني يصدر منه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة .

واما اذا قالوا الحكمة منها ماهو نظري ومنها ماهو عملي لم يريدوا به الخلق، لان ذلك ليس جزء من الفلسفة ، بل التي هي احدى الفلسفتين ارادوا بها معرفة الانسان بالملكات الخلقية انها كم هي وماهي وما الفاضل منها وما الردى منها ، ومعرفة كيفية تحصيلها و اكتسابها للنفس اوازالتها واخراجها عن النفس ومعرفة السياسات المنزلية والمدنية وبالجملة معرفة الامور التي لنا مدخلية في ادخالها في الوجود واخراجها عن الوجود بوجه وهذه المعرفة ليست غريزية ، بل متى حصلنا كانت حاصلة لنا من حيث هي معرفة وان لم نفعل فعلا ولم نتخلق بخلق ، فلا يكون افعال الحكمة العملية الاخرى موجودة لنا من حيث هي معرفة .

وبالجملة : ان الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها الافعال الصادرة عن الخلق ،فالحكمة العملية التي جعلت قسيمة للحكمة العلمية النظرية هي العلم بالخلق مطلقا ومايصدر منه وافراطه ايضاً فضيلة كمامر ،

والحكمة العملية التی جعلت احدی الفضائل الثلاث هی نفس الخلق المخصوص المبائن لسائر الاخلاق وافراطه كتفريطه رذيلة .

فظهر الفرق‌بين‌البابين، واذا عرفت ذلك‌فمجموع الاخلاق الثلاثة المتوسطة بل هيئة اجتماعها عدالة و مقابله الجور فی ای جانب كان من الاطراف و هی المعبرعنها بالصراط المستقيم الواقع علی متن الجحيم اوما يوجب استحقاق عذاب الجحيم .

فصل (٤)

فی‌حقيقة الالم واللذة

الموجود من كلام الحكماء فی‌تعريف اللذة والالم هو ادراك الملائم‌وادراك المنافی .

وزعم بعض الاطباء كمحمدبن زكرياالرازی : ان اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية والالم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية ، فعلی هذا لم يكن لشیء من اللذات والآلام وجود دائمی والتجربة ايضاًيقوی هذا الظن فانا نشاهدان جميع ما يعد من اقسام مايقع به اللذة فی هذا العالم انما غاية‌اللذةبها عند اوائل حدوثها ، واذا استقرت زالت اللذة (١) ، فكم من صاحب ثروة اوجاه اومشتهی لطيف لايكون لذته كلذة فقير بشیء نزر حقير منها لايعد فی الحساب معها لحقارته ، و كذلك قياس الالام فان اكثر الالام بل كلها اذا دامت ولم يتجدد شیء منها لم يكن بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنوين بالجراحات والمصائب والامراض افراح فی كثير من اوقات‌اتصافهم بها فلابدلحل

---

١ ـ مع ان ادراكها حاصل موجود ، فلوكانت اللذة عبارة عن ادراك‌الملايم‌لمازالت اللذة عند الاستقرار واما اذا كانت عبارةعن‌الخروج‌عن الحال الغير الطبيعی فعندالاستقرار زال‌الخروج‌فلهذا زالت‌اللذة . (اسماعيل ـ ره)

هذا الاشكال .

فنقول : اما سبب هذا الظن ،فذلك من باب اخذما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان اللذة لاتحصل الا بادراك فهذه اللذات الحسية لاتتم الا بادراكات حسية والادراك الحسي سيما اللمسي منه لايكون الا بانفعال الالة عن ورود الضد و اذا استقرت الكيفية الواردة لم يحصل انفعال فلم يحصل شعور فلاتحصل لذة لمسية وغيرها الاعند تبدل الحال الغير الطبيعي، فلاجل ذلك ظن ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال.

و اما بيان بطلان هذا الظن،فلان الانسان قديستلذ من النظر الى الصور الحسنة التي لم يكن عالماً بوجودها مشتاقاً اليها سابقا حتى يقال بان النظر اليها يدفع ضرر الاشتياق والم الفراق، و كذلك ربمايدرك مسئلة علمية من غير طلب وشوق اليها ولاتعب فكري في تحصيلها كما في عقيب انحلال الشبهات المشكلة التي قدتعب في حلها حتى يقال: بان الاستلذاذ لها لاجل زوال اذى الانزعاج الفكري و كذلك اذا اعطي له مال عظيم اومنصب جليل لم يكن متوقعا له ولاطالباً لحصوله حتى يقال بان حصول هذه الامور يدفع الم الطلب والشوق مع ان كل هذه الامور لذيذة فبطل هذا المذهب .

قال الشيخ في رسالة في الادوية القلبية: الفرح لذة ما ، و كل لذة هي ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الاحساس بالحلو للحاسة الذوقية وبالعرف الطيب للحاسة الشمية والشعور بالانتقام للقوة الغضبية والشعور (١) بالمتوقع النافع وهو الامل للقوة الظانة او المتوهمة، و كل كمال فهو امر طبيعي وينعكس: و كل شعور بامر طبيعي للقوة فهو التذاذها فهو ربما يتفق في بعض القوى ان لايلتذ الا عند مفارقة الحالة الغير الطبيعية كأن الثبات على الحالة الطبيعية لايكون لذيذاً وانما وقع هذا السهو بسبب اخذما بالعرض مكان ما بالذات وقد عرف في كتاب سوفسطيقا ان هذا احد المغالطات .

١ـ لما كان الشعور بامر طبيعي مساوياً لللذة انعكست الموجبة الكلية اعني قولنا :كل لذة هي ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة ، لنفسها اعني قولنا : وكل شعور بامر طبيعي للقوة فهو التذاذها له فلاتغفل .

(اسماعيل ــ ره)

امابیان هذا فی مسئلتنا هذه فهو ان من المدرکات مالایدرک الاعند الاستحالة وهو مثل الملموسات فان الکیفیة انما تحس بها مادام العضو اللامس مضاداً لها فی الکیفیة وینفعل عنها فاذا انفعل واستقر صارت الکیفیة مزاج العضو فلم یحس به، اذ کل حس فهو باستحالة ما والشیء لایستحیل عن نفسه، ولهذا لایتاذی صاحب الدق بالحرارة الشدیدة التی هی اشد من حرارة الحمی المحرقة، ویتاذی صاحب الحمی المحرقة بما هو دون ذلک ، وذلک لان حرارة الدق متمکنة من الاعضاء کالمزاج لها ومزاج الاعضـ . یخالفها، وحرارة الحمی المحرقة طاریة علیها والاطباء یخصون مایجری مجری الدق باسم سوء المزاج المستوی و مایجری مجری المحرقة باسم سوء المزاج المختلف، وقد تبین ان السبب فی عدم الالتذاذ بمایستقر من الکمالات الحسیة هو عدم الادراک وسبب اللذة عند ابتداء الخروج الی الحالة الطبیعیة هو حصول الادراک ولما عرض ان کان حصول الادراک مع الخروج من الحالة الغیر الطبیعیة عرض ان کان اللذة مع الخروج عنها ، فظن ان ذلک سببها ولیس الامر کذلک بل السبب حصول الکمال فهذا هو سبب اللذة انتهی .

وذکر فی القانون: ان الوجع الاحساس بالمنافی .

و قال فی الفصل الاخیر من المقالة الثامنة من الهیات الشفاء : ان اللذة لیست الا ادراک الملائم من جهة ماهو ملائم .

و قال فی فصل المعاد من المقالة التاسعة : ان القوی تشترک فی ان شعورها وافقها وملائمها هو الخیر واللذة الخاصة بها وموافق کل واحد منها بالذات والحقیقة هو حصول الکمال الذی هو بالقیاس الیه کمال بالفعل .

قال فخر المناظرین: اللذة والالم حقیقتان غنیتان عن التعریف .

اذ کما ان التصدیقات المکتسبة یجب ان تنتهی الی تصدیق غنی عن البرهان وکذلک التصورات المکتسبة یجب انتهاؤها الی تصورات غنیة عن التعریف، وکما ان القضایا الحسیة لایحتاج صحتها الی البرهان کعلم الانسان بالمه ولذته ، فتصورهذه

الامور المتقدمة علر ـن بها اولى بان يكون غنياً عن التعريف، بل هيهنا بحث لابد منه وهو ان معرفة الحال التي نجدها من النفس التي سميناها باللذة اهي نفس ادراك الملائم اوامر مغاير لذلك الادراك و بتقدير كونه مغايراً لذلك الادراك اهو معلول له اولشيء آخر وان لم يوجد الامع ذلك الادراك .

فهذه امور لابد من البحث عنها والى الان لم يتضح عندى شيء من هذه الاقسام بالبرهان، ولكن الاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي لان التجارب الطبية شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع انه محسوس ولو كان الامر الغير الطبيعي هو نفس الالم لاستحال ان يوجد مع عدم الالم وبه ثبت ايضاً ان ادراك المنافي وحده لايكفي في اقتضاء الالم. انتهى .

اقول: دعواه اولا بان اللذة والالم والعلم امور غنية عن التعريف كما ان علمنا بان لنا لذة اوالماً غنى عن البرهان بل هما اولى بالغناء عن التعريف من القضية الحسية بالغناء عن البرهان ينافي اعترافه ثانياً بالجهل بامتياز كل منهما عن العلم بالمنافي والملائم اواتحادهما مع ذلك العلم .

ثم استدلاله ثالثاً على ان الالم ليس نفس الادراك بالمنافي ولامستلزماً له ايضاً، فهذا عجيب عن مثله في الفضل والبراعة .

و اما البرهان على ان اللذة هي عين الادراك بوجود الكمال و كذا الالم عين الادراك بمايضاد الكمال ففي غاية الوضوح و الانارة بعد تحقيق الادراك والوجود والكمال، اما الوجود فليس الامر فيه كما توهمه هو ومن في طبقته واتباعه من المتأخرين من انه امر عقلي انتزاعي كالشيئية والممكنية و امثالهما بل هو امر عيني حقيقي يطرد به العدم فهو نفس هوية الشيء و به يتشخص كل ذى مهية والوجود مختلف في الاشياء ذوات المهيات، لان وجود الانسان مثلا غير وجود الفرس ووجود السماء غير وجود الارض والوجود بهذا المعنى كما انه متفاوت في انواع المهيات كذلك مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص، ووجود كل شيء هو خير له و كمال ذلك الوجود كمال الخير له وزوال

ذلك الوجود منه شر له ووبال وزوال كماله ايضاً شر دون ذلك الشر سواء ادرك وجوده او كمال وجوده اولم يدرك او ادرك عدمه اوعدم كماله اولم يدرك كما في الجمادات وغيرها فان الوجود او الكمال شيء وادراك ذلك الوجود او الكمال شيء آخر.

و اما العلم و الادراك مطلقا ، فليس كما زعمه هذا النحرير عبارة عن اضافة محضة بين العالم ومعلومه ، من غير حاجة الى وجود صورة والا فلم يكن منقسماً الى التصور والتصديق ولا ايضاً متعلقا بالمعدوم حين عدمه ولا ايضاً حصل علم الشيء بنفسه اذ لا اضافة بين الشيء والمعدوم ولا بينه وبين نفسه ، بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة المجردة عن المادة ضرباً من التجرد للذات المجردة ايضاً ضرباً من التجرد من حيث تجرده و مراتب التجريد متفاوتة . فللمحسوسة عن اصل المادة وللمتخيلة عنها وعن الوضع وللمعقولة عنهما وعن المقدار ايضاً .

وهذه الصورة مماثلة للمعلوم وهي قد تكون مماثلة للعالم كعلم الانسان بذاته اذا كان بصورة زائدة عليها وقد يكون عينه كوجود الصورة المجردة القائمة بذاتها ، فان تلك الصورة علم ومعلوم وعالم ايضاً لصدق مفهوماتها الثلاثة عليها وقد يكون مماثلا لبعض قوى العالم كعلم الانسان بالمحسوسات الملائمة لحواسها كالالوان الملمعة والاصوات الطيبة والروايح البهية و المطاعم الشهية والملابس الناعمة ، وقد يكون الصورة مضادة للعالم اولبعض قواه فالاول كشعور الانسان بصورة جهله وحمقه ورذائله .

واما الثاني فكاحساسه بالالوان الكدرة المظلمة والاصوات الكريهة والروايح المنتنة والمذوقات المرة العفصة والملابس الخشنة .

فاذا تقررت هذه المعاني فعلم ان الوجود في نفسه خير و بهاء كما ان العدم في نفسه شر على ما حكم به الفطرة ، واذا حصل الوجود لشيء كان خيراً وبهاء لذلك الشيء ، والعلم عبارة عن ضرب من وجود شيء لشيء فيكون ايضاً كمالا له الا ان يكون مضراً ومضاداً لكمال آخر له فان وجود الحرارة لو امكن اجتماعه مع البرودة وحصوله لها

لكان كمالا لها ، لكن لما كان وجودها للبرودة يوجب زوال وجودها الذاتي الذى كان لها فيكون عائداً اليها بالعدم لذاتها و كل صفة يكون وجودها لشيء مستلزماً لعدم ذات ذلك الشيء لم يكن كمالا له بل شر وآفة لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدم لوجوده فالشر بالذات هو العدم .

فكل علم بما هو غير مضاد لوجود العالم به فهو خير له وذلك الخير لامحالة لذة لما مر ان الوجود خير سواء ادرك اولم يدرك ، لكن متى كان ذلك الخير نفس الادراك كان ادرا كاً هو محض الخير كان لذة وبهجة اذ كل احد يعلم انه اذا كان لشيء كمال و قوة كما يتصور في حقه من الوجود و كان مدر كاً لذلك الكمال الشديد بلا آفة كان ملتذاً ومتى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له لذة فاللذة اذن عين الشعور بالكمال .

وقولنا : ومتى لم يكن لهشعور بكماله لم يكن له لذة ليس غرضنا اثبات هذا الحكم بالدوران بل ندعى بعد ماقدمنا من المقدمات ان الوجود خير ، و ادراك حصول الخير للمدرك خير آخر لذلك المدرك ، و كل ادراك يكون ذلك الادراك بعينه خيراً وبهاء للمدرك اولبعض قواه واجزائه ، فهو عين اللذة والبهجة له لذاته اولاجل بعض قواه ، ولذلك اذا حصل للشيء امر وجودى يؤدى الى زواله او زوال شيء من كماله او كمال قواه و كان ذلك الامر صورة ادراكية له ، فادراكه عين وجود ذلك المزيل المضاد و كل وجود مزيل مضاد لشيء اذا حصل كان ضاراً له ، والادراك الضار بالشيء الم له لامحالة ، ولو لم يكن ذلك الضار ادرا كاً لم يكن بعينه الماً ، كما اذا فرق بين اجزاء جسم وزالت وحدته الاتصالية كان ذلك شراً وخيراً له وليس بالم.

واما اذا وقع تفرق اتصال في العضو اللامس وحصلت في الحس صورته كانت صورة التفرق منافية لصورة الكمال الذى هو الاتصال و كانت تلك الصورة الادراكية عين التفرق كانت بعينها شراً والماً .

واعلم ان صورة التفرق غير نفس التفرق بوجه وعينه بوجه، اذ لو كانت نفس التفرق

لم يكن الماً اذلاالم للهيولى ولا للعدم ولولم يكن صورة مساوية له في المعنى (١) لم يكن منافياً للاتصال الذى هو الكمال ولا ايضاً علما بل معلوما والمعلوم الخارج عن المدرك لايكون الماله ولالذة لان ماخرج عن الشيء ليس كمالا له ولاضد كمال له .

وبالجملة : فاللذة كمال خاص بالمدرك بماهو ادراك لذلك الكمال والالم ضد كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك الضد .

فثبت بالبرهان ان اللذة نفس الادراك بالملائم والالم نفس الادراك بالمنافى .

واما استدلاله على ان الالم غير الادراك بالمنافى بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع انه مناف .

فجوابه : بعد تسليم انه غير مولم انا لانسلم ان ادراكه حاصل لما هو مناف له فان الالم ادراك المنافى لذلك المدرك لالغيره ففى الانسان قوى متعددة ربما كان منافى بعضها مدركا للاخر من غير ان يكون منافياله ومدرك بعضها منافيا للاخر من غير ان يكون مدركا له فلم يحصل فيه الم ، ولان سوء المزاج البارد مما يوجب زوال الحس اللمسى واذا لم يكن حس لم يكن الم له وان كان مدركاً لحس آخر مما لم يكن منافياً له كالتخيل او التعقل فان تخيل سوء المزاج وتعقله ليس مولماً للخيال والعقل ، بل انما المولم هو الادراك الذى لحامل ذلك المزاج اعنى القوة اللمسية التي له ان كانت موجودة غير متبلدة ولامتخدرة كما في نحو الفالج وغيره فصاحب الفالج ليس متالما ذاوجع لعدم الحس اللمسى الذى له هذه الآفة .

وبماذكرنا : ظهر اندفاع اشكال آخر وهو ان المريض قديلتذ بالحلاوة وهي مما لا يلائمه بل يمرضه ويتنفر عن الادوية وهي مما يلائمه وينفعه فدل على ان اللذة

---

١ - بان يكون اماغير ألم من كل وجه واماعينا له من كل وجه فعلى الاول لايكون مساوياً للاتصال الذى هو الكمال فلايكون الماً وعلى الثانى لايكون علماً بل معلوماً خارجاً عن المدرك فلايكون الماً ايضاً فتدبر. (اسماعيل ره)

غير ادراك الملائم والالم غير ادراك المنافي .

و وجه الدفع ان الحلو ملائم لقوته الذوقية وليس آفتها بالفعل بل قوة و كمالا لها و كذا الادوية البشعة ليست ملائمة ولا نافعة للقوة الذوقية وانما عدم ملائمة الحلو وجود ملائمة البشع ، لان ذلك يوجب زيادة الخلط الردى المنافي لمزاج البدن ، وهذا يوجب دفع = ذلك الخلط الردى فيعود ذلك وبالا وهذا نفعاً لالاجل ادراكيهما ولو فرض الادراك للحلو حاصلا ولم يعرض امر آخر كان خيراً محضاً ولذة .

ولو ادرك البشاعة والمرارة ولم يعرض امر آخر كان شراً محضا والماً والامر العارض هو الذي يخرج الدواء خلطا موذيا او يحيله الى خلط جيد يغتذى به او يقوى البدن فلهذين الامرين يحصل الضرر والانتفاع لا بمجرد الادراكين الاولين .

فصل (٥)

فى ابطال القول بان المولم الموجع فى الجميع هو تفرق الاتصال

قال امام الاطباء جالينوس : ان السبب الذاتي للوجع وهو الالم الحسى هو تفرق الاتصال فان الحار انما يوجع لانه تفرق الاتصال والبارد انما يوجع ايضاً اذ يلزمه تفرق الاتصال لخلاف جانب الجمع والتكثيف والاسود فى المبصرات يولم لشدة جمعه والابيض لشدة تفريقه والمر والحامض يولم لفرط تفريقه والعفص لفرط تقبيضه ، فيتبعه تفرق الاتصال و كذا الاصوات القوية يولم بالتفرقة بعنف من الحركة الهوائية عند ملاصقته للصماخ .

و بالجملة فالاطباء اتفقوا على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع .

اقول : لاشك ان لفظة اللذة والالم عند العامة لا يطلقان الا للحسى فقط ، بناء على عدم تفطنهم بنحو آخر من الوجود ولا شبهة في ان موضوع كل حس جسم لطيف متفاوت فى اللطافة له صورة اتصالية وله ايضاً كيفية مزاجية اعتدالية فسبب الالم اما زوال اتصاله بورود الانفصال اوزوال مزاجه بورود ضد المزاج

فلهذا وقع الاختلاف بينهم فجالينوس واكثر الاطباء على ان السبب الذاتي هو تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف(١) سبب بالعرض ، وغيرهم كجماعة من المتأخرين منهم الامام الرازى على العكس ، والشيخ على ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وعلى كل منها احتجاجات واستدلالات اعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل الممل وتفاصيلها موجودة فى شرح العلامة الشيرازى للقانون .

واستدل فى المباحث المشرقية على بطلان مذهب الاطباء بوجوه :

الاول : ان تفرق الاتصال يرادف الانفصال وهو عدمى فلا يصلح علة للوجع لانه وجودى .

الثانى : انه لو كان سبباً للوجع لكان الانسان دائم الوجع لانه دائماً فى تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل ، لان الاغتذاء والنمو انما يكونان بنفوذ الغذاء فى الاعضاء ، والتحلل انما يكون بانفصال شيء من الاعضاء .

لايقال : هذا التفرق لكونه فى غاية الصغر لايولم اذلايحس بالمه سيما وقد صار مألوفاً بدوامه .

لانا نقول : كل تفرق وان كان صغيراً لكن جملتها كثيرة جداً لان التغذى والنمو شيء غير مختص بجزء دون جزء واذا كان كذلك فلو كان تفرق اجزاء البدن غير مولم لكان كل تفرق كقطع العضو كذلك لان حكم الامثال واحد ولما لم يكن كذلك علمنا ان التفرق غير مولم لذاته بل اذا كان معه سوء مزاج .

الثالث : ان التفرق لو كان سبباً بالذات لما وقع الاثر متأخراً عنه بحسب الزمان ، واللازم باطل لان قطع العضو متى حصل بآلة فى غاية الحدة و باسرع زمان لايحس بالالم الابعد لحظة ربما يحصل فيها سوء المزاج .

١- يعنى انه قد يكون سوء المزاج المختلف سبباً بالذات للالم وحينئذ يكون تفرق الاتصال اللازم له سبباً للالم بالعرض وقد يكون على عكس ذلك واما سوء المزاج المستوى فقد مر انه غير مولم اصلا لا بالذات ولا بالعرض لعدم الاحساس به فتذكر. (اسماعيل - ره)

الرابع : ان تفرق الاتصال لو كان مولما لكان الجراحة العظيمة اشد ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق فى الجراحة اكثر .

والجواب اما عن الاول : فبان الانفصال ونظائره من الامور التى تحدث فى المواد القابلة عقيب استعداداتها باسباب وشرايط ليست اعداما صرفة لاحظ لها من الوجود بل لها قسط من الوجود ولمهياتها تحصل فى الخارج كسائر المهيات الضعيفة الوجود و وجودها عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع منها عنواناتها و مفهوماتها السلبية من جهة اقتران تلك الموضوعات بنقائص وقصورات واستصحابها اياها لا لذواتها فهى من العوارض لا من الذاتيات فهى بانفسها من الشرور (١) بالذات ، وكذا العلم بها لان كل علم متحد مع المعلوم به ولاجل ذلك صح عد الالم من الشرور بالذات .

ومن هيهنا يندفع الشبهة التى اوردها بعض المتأخرين على الحكماء ، حيث حكموا بان الشرور بالذات هى الاعدام لاغير ، مع انا نعلم بالضرورة ان الالم وهو ادراك المنافى شر بالذات و الادراك امر وجودى وذلك لان الادراك للشىء هو بعينه وجود ذلك الشىء ان ذهنا فذهنا و ان خارجا فخارجا ، فكما ان وجود الانسان هو عين معنى الانسان فى الخارج و كذلك وجودات الاعدام فى الخارج كالتفرق والعمى و الصمم و الجهل هى نفس تلك الاعدام ، فكذا ادراكات تلك الاعدام اعنى حضورها للقوة المدركة ، فهذا الحضور والادراك من افراد العدم بالذات ولهذا يكون الالم شرأ بالذات وان كان من افراد الوجود .

و الحاصل ان حقيقة الوجود فى هذه الامور العدمية التى هى اعدام الملكات هى بعينها حيثية العدم فى الخارج كسائر الوجودات مع مهياتها فى الخارج و كذا حكم شرية الالام التى هى بعينها حضورها للمشاعر وخيريتها فى كونهما متحدتين بالذات متغايرين بحسب المفهوم كالمهية والوجود ، فافهم ذلك واغتنم به فانه كسائر نظائره

---

١ ـ الموجودة فان شر الشىء يوصف بالوجود له وبالعدم منه ان كان فى نفسه عدما فلا يلزم من كونها شرا بالذات ان لا يكون موجودة ، فافهم. (اسماعيل ره)

لايوجدفى غيرهذا الكتاب .

وربما يجاب عماذكره بان الانفصال وكذا التفرق لمعنيان، عدمى هو زوال الاتصال ووجودى هو حدوث كثرة الاتصالات والمتصلات وهذا هو المولم دون ذلك العدم .

اونقول: المراد من التفرق حركة بعض الاجزاء عن بعض وهو غيرمرادف للانفصال الذى هو بمعنى عدم الاتصال. ولوسلم ذلك فيلزمه لامحالة كون هيئة العضو فاقدة كماله اللايق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجبا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج و ان كان بتوسط مايلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ذلوسلم، فالمراد بالسبب ههنا المعد ، اى الفاعل لاعداد العضو لقبول الوجع لاالمؤثر الموجد و لاامتناع فى كون التفرق العدمى بحيث متى حصل اقتضى الالم كسوء المزاج وهذا اجوبة جدلية .

والتحقيق ماذكرناه اولا واما عن الثانى والثالث فبانا لانعنى بكون تفرق الاتصال مولما ان نفسه مولم اوهو تمام علة الالم بحيث لايتخلف عنه الوجع بل نعنى ان الصورة الحسية من التفرق ان كانت فى عضو حساس مع التفات النفس اليه والشعور به من غير ان يصير تلك الصورة مستمرة مألوفة ، لمامر من ان الوجود بماهو وجود مألوف مطبوع و كون التفرق اليماً بشرط ان يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو او اتصاله، فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج، بل من جهة مايلزمه من فقدان هيئة العضو اومادته كماله اللايق به، وحينئذ يجوز ان لايكون للتفرق الواقع فى الاغتذاء والتحلل صورة مدركة للحس اويكون قدمايدركه من الصورة مألوفا لايضر ولايولم اويكون ادراكه لامن جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه نافعاً للبدن بتبقية الصحة والقوة وتنقية البدن عن الفضول .

وما ذكره من لزوم استواء التفرقات فى الاحكام ظاهر الاندفاع ، كيف والتفرق الغذائى طبيعى دائم فى اجزاء صغيرة يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك على ان التحقيق عندنا ان التغذية والتنمية ليستا مستلزمتين لمداخلة

اجزاء الغذاء بين اجزاء المغتذى والنامى كماسيجىء فى مباحث اثبات القوى النفسانية فى علم النفس .

و اقول ايضاً : ان الانسان لم يكن له نحو من الوجود من بدو خلقته الى هذا الحد الذى بلغ اليه عمره الاهذا الوجود التحليلى ، فيمكن ان يكون دائم الالم لكن لما لم يدرك نحواً آخر من الوجود الذى ليس فيه هذا النحو من التفرق ظن ان لاالم له ولذلك لو فرض انسان قد ادرك ما لاهل النشأة الباقية من الوجود الذى لايشوبه هذه الاعدام والتفرقات ثم كلف بالبقاء فى هذا العالم لمات وجعا وتألماً .

و بالجملة هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركة الجوهرية التى اثبتناها للطبايع التى نحو وجودها وجود تبدلى حدوثه فى كل آن يوجب زوال الحادث فى الآن السابق ومع ذلك لايقع الاحساس بالم التفرقة فى هذا الوجود لما بينا من ان القوة الدراكة وجودها هذا الوجود، ووجود الشىء غير مولم له ، كما ان سوء المزاج لاحد ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مولما لهذا ملذاً لذاك ، واما الذى ذكر من عدم تالم مقطوع العضو دفعة الابعد لحظة ، فهذا لا يقتضى عدم كون صورة القطع مولمة فان القطع ان كان مع شعوره والتفاته اليه كان مولما البتة وان كان مع عدم الشعور والالتفات ، فلايدل على ما ادعاه ، الاترى ان من صرف فكره الى امر اهم شريف كالخايض فى مسئلة علمية اوالى امر خسيس ايضاً كاللعب بالشطرنج اومتوسط كالابتلاء بوجع اقوى اوالوقوع فى معركة اوالاهتمام بمهم دنيوى ربما لايدرك الم الجوع والعطش و كثير من الموذيات و كذا حكم المستلذات .

واما الجواب عن الرابع : فبان ذلك انما يلزم لو كان الم لسع العقرب ايضاً لتفرق الاتصال فقط و هو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة الكيفية السمية من سوء مزاج مختلف يكون اقوى تأثيراً من الجراحة العظيمة .

وماذكره انما يرد نقضا على من لم يجعل التأثير الالتفرق الاتصال دون سوء المزاج ، كما اشتهر من جالينوس واتباعه على انه يمكن الجواب من قبلهم : بان

سبب الایلام الشدید فی السموم ربما کان لاجل تقطیعات کثیرة فی العضو مع وجود القوة الحسیة واما قطع العضو ففیه تفریق واحد ومع ذلك لم یبق القوة اللمسیة التی للعضو المفصول بل للباقی ، کان المحل الباقی الذی وصل اثر القطع الیه او قبل ذلك القطع اقل قدرا من العضو الذی سری فیه اثر التفرق الحاصل من ذلك السم .

واعلم ان لکل من هذه المذاهب وجه صحیح :

اما الذی ذکره الاطباء فیمکن تصحیحه بان المولم لیس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثة لان هذه الموجودات جسمانیة الوجود والوجود کما مر عین الوحدة فوجودها یتقوم بوحدة الاتصال والتفرق ضده وضد الوجود سبب ذاتی للالم لان ادراکه کما مر هو الالم .

واما مذهب مخالفیهم وهو ان المولم هو سوء المزاج فلان نسبة الکیفیة المزاجیة الی الوحدة الاتصالیة کنسبة الصورة الی المادة والشیء شیء بصورته لا بمادته ، فالحیوان حیوان بصورة مزاجه لا بمادة جسده الا بالعرض حتی لو امکن صورة الکیفیة المزاجیة الحیوانیة بلا مادة لکان حیوانا ، فضد کل حیوان بما هو ذلك الحیوان من حیث الصورة مزاج آخر یخالف مزاجه ومن حیث المادة اتصال آخر یخالف اتصاله وجانب الصورة هو الاصل فالمضاد المولم بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لا تفرق اتصاله .

واما مذهب الشیخ ومن تبعه وهو الاصح الاحق فلان الترکیب بین المادة والصورة اتحادی فصلاح کل منهما صلاح الاخر وفساده فساده .

فصل (٦)

فی ان المولم ای نوع من سوء المزاج

اشترط الشیخ فی سوء المزاج المولم ان یکون حاراً اوباردا، لا رطباً ویابساً،

وان يكون مختلفا منفعا .

اما الاول : فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية واورد عليه : بانه ان اريد انهما ليستا فاعلتين والمولم بالذات فاعل، فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال اوكليهما لكثير من الامراض . فليكونا سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلاينحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار اوالبارد واما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلادليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس ما ، والاحساس انفعال والانفعال لايكون الاعن فاعل ، وهماليسا من الكيفيات ، فيشكل بتصريح الشيخ في مواضع من كتبه بل اطلاق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة بل اوايل الملموسات وعند خروجهما عن الاعتدال يكونان متنافيين ، فادراكهما من حيث هما كذلك يكون الما .

ثم ذكر الشيخ : ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة القبض تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضاً قديستتبعه بواسطة التحديد (التمديد خ ل) اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع .

و اجيب : بان ذلك انمايكون في الرطوبة التي مع المادة ، فيكون الموجب هو المادة لاالرطوبة نفسها .

و اماالثاني: فلان سوء المزاج المتفق غيرمولم ولذلك سمي بالمتفق والمستوى حيث شابه المزاج الاصلي في عدم الايلام ، وذلك لانه عبارة عن الذي استقرفي جوهر العضو وابطل المقاومة وصارفي حكم المز ج الاصلي فلاانفعال فيه للحاسة فلااحساس فلاالم، وايضاً المنافات انماينحقق بين شيئين فلابد من بقاء المزاج الاصلي عند ورود الغريب لتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو، فيتحقق الالم .

و ايضــاً الدق اشدحرارة من الغب لان الجسم الصلب لايتسخن الاعن حرارة قوية، ولانهاتستعمل فيه مبردات اقوى ممايستعمل في الغب ولانهاتؤدى الى ذوبان مفرط

من الاعضاء حتی الصلبة منها وصاحب الدق لایجدمن التهاب مایجده صاحب الغب وما ذلك الالکون سوء المزاج المتفق لایحس به، وایضاً المستحم فی الشتاء یشمئز بدنه عن الماء الفاتر ویتاذی به ثم انه بعد ذلك یستلذه ویستطیبه ثم اذا استعمل ماءاً حاراً تاذی به ثم بعده یستلذه ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتالم به وذلك لما ذكرنا .

وتوضیح ذلك : ان المنافات وصف لایتحقق الا عند ثبوت امرین لیكون احدهما منافیا للاخر، فاذا كان لعضو كیفیة فورد علیه مایضاد كیفیته، فلایخلو اما ان یكون الوارد علیه قد ابطل كیفیة ذلك العضو اولم یبطل فان ابطل فلم یكن هناك كیفیتان، بل هناك كیفیة واحدة، فلم یكن المنافات حاصلة فلایكون الالم حاصلا، واما اذا كان الوارد لایقوی علی ابطال كیفیة العضو ، فحینئذ یكون المنافات حاصلة بین كیفیة العضو كیفیة الوارد علیه ، فحصل الشعور بتلك المنافات حینئذ فلاجرم یتحقق الالم، فهذا هو السبب فی ان سوء المزاج المتفق لایولم وسوء المزاج المختلف یولم، هذا ماقیل.

اقول: فیه شك وتحقیق .

اما الشك : فهو ان قوام العضو الشخصی بالكیفیة الشخصیة المزاجیة ، فاذا ورد شخص آخر مناف لها فی التشخص مساولها فی النوع وجب ان یبطل الاولی والالزم اجتماع المثلین بل المتنافیین فی محل واحد ، فاذا بطلت الاولی فبای قوة ادركت الثانیة .

و اما التحقیق : فهو ان الاولی وان بطلت فصورته(١) المحسوسة حاضرة عند النفس وكانت مألوفة للنفس فیتأذی بورود الثانیة الموجب لزوال المألوفة وقوام العضو فی كل وقت بكیفیة اخری من عوض المزاج وحافظ الجمیع هو النفس لا العضو .

واعلم : ان سوء المزاج المختلف قد لایوجع بل لایدرك اصلا وذلك اذا كان

١ـ لایخفی ان الصورة المحسوسة الحاضرة عند النفس متحدة مع الجوهر الحاس كما هو مذهب المصنف قدس سره فاذا بطلت الاولی فكیف یكون الصورة المحسوسة حاضرة عند النفس ویمكن الدفع بان البطلان بحسب الزمان والحضور بحسب الدهر فتدبر ـ (اسماعیل ره) .

حدوثه بالتدریج فان الحادث منه اولا یکون قلیلا جدا ، فلا یشعر بـه و بمنافاته وفی الزمان الثانی یکون الزیادة علی تلک الحالة غیر مشعور بها و کذا فی کل زمان و هذا بخلاف ما یحدث دفعة فانه لکثرته یکون مدرکا ثم یستمر ادراکه مادام مختلفا .

فصل (۷)

فی تفصیل اللذات و تفضیل بعضها علی بعض

کل من اللذة والالم ینقسم بحسب القوة المدرکة الی العقلی والوهمی والخیالی والحسی و ینحصر فی هذه الاربعة عند البحث والتحقیق اما الحسی فظاهر کتکیف العضو اللامس بالکیفیة الملموسة الشهیة والذائق بالحلاوة .

واما الخیالی فکتخیل اللذات الحاصلة والمرجوة الحصول للظفر والانتقام .

واما الوهمی فکالظنون النافعة والامانی المرغوبة کما قیل:

امانی ان تحصل تکن غایة المنی والافقد عشنا بها زمنا رغدا

واما العقلی فلان للجوهر العاقل ایضاً کمالا وهو ان یتمثل فیه مایتعقله من الواجب تحصیله بقدر الاستطاعة ثم ما یتعقله من صور معلوماته الثابتة المترتبة اعنی نظام الوجود کله تمثلا مطابقا خالیا عن شوائب الظنون والاوهام بحیث یصیر عقلا مستفاداً وعند من تصیر النفس بعینها متحدة بالعقل الذی هو کل هذه الموجودات فیصیر حینئذ لاذا ولذة وملتذاً فی باب اللذة العقلیة لاذا لذة فقط .

و بالجملة لاشک ان هذا الکمال خیر للجوهر العاقل وهو مدرک لهذا الکمال عند ذلک، فاذن هو ملتذ بذلک، فهذه معنی اللذة العقلیة، واما الالم العقلی فهو ان یحصل لما من شأنه ذلک الکمال ضده و یدرک صورة ضده من حیث هو ضده، واما من لیس من شأنه ان یحصل لهذلک فهو فارغ عن هذا الالم .

ثم اذا قایسنا بین هذه اللذة العقلیة و التی لسائر القوی سیما الحس، فالعقلیة

اكثر كمية واقوى كيفية .

اما الاول: فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد ان لايتناهى ووجودها ادوم فلاينقطع .

واما الثاني : فلان العقل يصل الى كنه الموجود المعقول والحس لايدرك الا مايتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقلية اكثر وادوم واتم و ادراكاتها كذلك فاللذات التابعة لهما على قياسهما وبحسب هذا يعرف حال الالام عند التنبه لفقد تلك الكمالات .

واعلم : ان اللذة العقلية اذا كملت فهي خارجة عن جنس الكيفيات النفسانية لانها حينئذ جوهر عقلي لا كيفية نفسانية .

فان قيل : الحسي من اللذة والالم ايضا ينبغي عدهما من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية .

اجيب : بان المدرك بآلة الحس هو الكيفية التي يلتذبها او يتالم منها كالحلاوة والمرارة واما نفس اللذة والالم التي هي الادراك والنيل فلاسبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها .

اقول: هذا مما ذكره بعض الفضلاء وهو ليس بسديد لان المراد باللذة والالم ليس المعنى العقلي النسبي والالكانا من مقولة المضاف بل المراد مايستلذه النفس اويتالم به وهما من جنس الادراك والادراك كما هو التحقيق هو الصورة لا النسبة .

فالتحقيق ان يقال : ان مايعد من جنس الكيفيات المحسوسة هي الموجودة في مواد الاجسام لا الموجودة في آلات الادراك من حيث هي آلات الادراك ، وهذه الموجودة في الحواس انما يطلق عليها اسم الحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة من باب اطلاق مهية المعلوم على العلم، كما يقال في العلم بالجوهر انه جوهر معناه انه معقول من مهية جوهرية مع انه من الكيفيات النفسانية ، فالعلم بالجوهر جوهر ذهني عرض خارجي نفساني ، كما سنبين في باب العقل والمعقول ، فكذلك اطلاق

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

المحسوس على الحس اى الصورة الموجودة في آلة النفس ، فتلك الصور كلها كيفيات نفسانية عندنا وليس شيء منها محسوسا لاحد باحدى الحواس و لايمكن ادراكها الابالنفس لابالحس، اذلاتوسط للحس في الحس بل في المحسوس الخارج عنه .

فان قلت : فما قولك في اللذة البصرية ، فان المحسوس بالبصر هو الامر الخارجي اذلو كان الابصار بانطباع صورة المرئى فى العضو المخصوص لزم فساد انطباع العظيم في الصغير وغير ذلك من المفاسد .

قلت : مذهبنا في الابصار امر آخر غير المذاهب المشهورة فانه بتمثل الصورة المبصرة للنفس في غير هذا العالم وتلك الصورة ايضاً ليست من جنس هذه الكيفيات المسماة بالحسيات بل لونها وشكلها من جنس الكيفيات النفسانية وهي قائمة بالنفس لا بآلة البصر قيام المفعول بالفاعل لا الحال بالمحل ، فليدرك غور هذا التحقيق فانه شريف جدا نافع في علم المعاد وموعد بيانه غير هذا الموضع .

ومما ينبغي: ان يعلم هيهنا انه نقل عن جالينوس انه قال: ان اللذة والالم يحدثان في الحواس كلها ، و كلماكان الحس اكثف كانت مقاومته مع الوارد (١) اكثر فكان الالم واللذة اقوى والطف الحواس البصر لانه يتم بالنور الذى يشبه النار التي هي الطف العناصر ، فلاجرم لايكون اللذة والاذى في البصر الاقليلا، والسمع اقل لطافة من البصر لان آلته الهواء المقروع فلاجرم صارت اللذة والاذى فى هذه الحاسة اكثر منها في البصر ، ثم الشم اقل لطافة من السمع ، لان محسوسه البخار وهو اغلظ من الهواء ، فلاجرم اللذة والاذى في الشم اكثر منها في البصر والسمع ، والذوق اغلظ من الشم لان آلته الرطوبة العذبة في درجة الماء ، فلاجرم اللذة والاذى في الذوق اكثر واللمس اغلظ من جميع الحواس ، لانه في قياس الارض فكانت مقاومته مع الوارد اقوى وابطأ ،

---

١ ـ اقول لايخفى على ذى بصيرة ناقدة انه كلماكانت المقاومة اكثر كان الانفعال اقل فكان الادراك والاحساس اضعف فكانت اللذة والالم اضعف فبمقتضى هذا يكون الامر في باب اللذة والالم في الحواس عكس ماذكره هذا الطبيب، فافهم . (اسماعيل ره)

فلاجرم صارت اللذة والاذى فيه اقوى .

اقول : ان جالينوس لم يكن حكيم النفس ولا لطيف القلب ذكيا، فماذكره يلزم منه ان يكون لذة الخيال اضعف من اللذات الحسية كلها ، اذ لايتصور هناك مقاومة وكذا اللذة العقلية وكانه لم يدركها .

ثم المقاومة وعدمها مما لامدخل لها في اصل اللذة والالم بل لو كان ففي دوامها، اذ لذة كل قوة بادراك صورة ملائمة لها والمها بصورة ضدها ، نعم لكل قوة حد من حدود الوجود بعضها اقوى وبعضها اضعف وبعضها الطف وبعضها اكثف ، واقوى الوجودات اقويها لذة .

ولا نسلم ان ماهو اكثف فهو اقوى، وما هو الطف فهو اضعف ، ولا نسلم ايضا ان النار اضعف العناصر والارض اقوى بل العكس في الجميع اولى واحق عند التحقيق ، فان وجود الجن والشياطين اقوى من وجود الحيوان والانسان ، ولهما افاعيل شاقة واعمال قوية لايقدر على عشر من اعشارها البشر كما هو متواتر الصدق اجمالا وان كانت الخصوصيات آحاديا ، وايضاً الفلك وما فيه لاشبهة في انها الطف من العناصر وهي مع ذلك اقوى واقوم منها من غير شبهة ، فادراكها اقوى فيكون الذ ، فعلم ان الالطف اقوى ادراكا فيكون اشد الذاذا

واما حال هذه الحواس، فالوجه في تفاوت ادراكاتها لمدركاتها ان المزاج الحيواني حاصل من هذه المواد العنصرية ونفسه منبعثة من مزاجه .

ثم الغالب على بدنه الارض ثم الماء ، ثم البخار ، ثم الهواء ، ثم النار وبعدها ابتدأ الارواح والافلاك والاملاك ، فلهذا الغالب على اكثر الافراد بحكم المناسبة الجنسية ادراك الملموسات ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات والمبصرات ثم المتخيلات والمظنونات ثم العقليات واليقينيات وهكذا قياس لذاتهم وآلامهم التابعة لمدركاتهم .

فصل (٨)

في تعقيب ماقاله الشيخ في لذة الحواس وحل ما يشكل فيه

قال في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس من طبيعيات الشفاء :

الحواس منها مالالذة لفعلها في محسوساتها ولاالم .

ومنها مايلتذ ويتالم بتوسط المحسوسات فاماالتى لالذة لهاولا الم فمثل البصر فانه لايلتذ بالالوان ولايتالم بذلك بل النفس يتالم بذلك ويلتذ ، وكذا الحال في الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديدو العين من لون مفرط كالضوء فليس تالمها من حيث يسمع اويبصر بل من حيث يلمس فانه يحدث فيه الملمسى وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية .

واماالشم والذوق فانهما يتالمان ويلتذان اذاتكيفا بكيفية منافرة اوملائمة .

واما اللمس فانه قد يتالم بالكيفية الملموسة وقد يلتذبها وقد تلتذ ويتالم بغير توسط كيفية من المحسوس الاول، بل بتفرق الاتصال والتيامه انتهى ماقال الشيخ .

واعترض عليه بعض شارحي القانون وهو المسيحي بقوله : هذافي غاية الاشكال .

اما اولا فانه كان يرى و يعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس فمذهبه في هذا الموضع اما ان يكون هو ذاك اولا يكون ، فان كان الاول فيكون ناقض كلامه في البصر والسمع ، وان كان الثاني فيكون قوله في غير السمع والبصر قولا فاسدا .

واما ثانيا : فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل ان يدركه غيره و بديهة العقل حاكمة بهذا، وحينئذ نقول : كيف يتصوران يقال : ان القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للصوت المفرط واللون الموذى .

واما ثالثا : فلان ذلك مناقض لحده اللذه والالم فانه حد اللذة على ماعرفت بانها ادراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات الحسية

لا اللمسية .

واما رابعاً :فلان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة والماللحواس او لايكون ، فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان الموذية الما . وان قال بالثاني فلا يكون للمس لذة ولاالم ولاللشم والذوق ، وان كان لذة والماللبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح ، وهومحال لان هذه الحواس الخمس كلها وسائط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية .

ثم قال المسيحي : والحق عندي في هذه المسئلة ان يقال : الملائم للقوة الباصرة الالوان الحسنةو القوة السامعة الاصوات الطيبة و كذلك في باقي الحواس وان ادراكها لهذه الامورلذة ، بناء على ان الادراك حضورصورة المدرك للمدرك ، واذا كان كذلك فيكون كل من الحواس الظاهرة له اللذة اذلامعنى للذة الاادراك الملائم من حيث هوملائم وكذا الالم .

و قال الامام الرازي في كتاب المباحث بعدنقل كلام الشيخ : هذا ما قاله الشيخ وهوالحق .

فان قيل : لاشك ان الملائم للبصرهو الابصار فكيف زعم الشيخ ان العين لا تلتذ بذلك ، مع انه حد اللذة بانها ادراك الملائم .

فنقول : اما نحن فلا نساعد على ان في العين قوة مدركة بل المبصروالسامع هو النفس، وهذه الاعضاء آلات لها في هذه الادراكات فاندفع عنا هذا الاشكال .

واما على مذهب الشيخ فالعذران الالوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالالوان بل ادراك الالوان امر يلائم للقوة الباصرة ، والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل ادراكه لذة ، والباصرة اذا ابصرت حصل لها الملائم الذى هوادراك الالوان ولم يحصل له ادراك هذه الملائم ، فانها لم يدرك كونها مدركة بل النفس تدرك الاشياء وتدرك انها ادركت تلك الاشياء فلاجرم يحصل لها اللذة .

ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من ان المدرك هى النفس لا الحواس ، وفى هذا التوجيه الذى ذكره لكلام الشيخ بمالم يقدر على دفعه معه انه ادعى اولا حقية كلام الشيخ فقال ماحاصله : ان هذه المحسوسات اما ان يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس اويقال : الملائم للحواس هو الاحساس لا المحسوس ، فان سلم كون المحسوس ملائما للحواس كان ادراكها ادراكا للملائم .

فقوله بعد ذلك: البصر لايلتذ بالالوان ، يناقض قوله اللذة هى ادراك الملائم واما ان منع من ذلك وزعم ان الملائم لها هو الاحساس لا المحسوس فلايخلو اماان نقول : بان حصول الملائم هو اللذة اوادراكه هو اللذة ، فان قال بالاول لزمه تسليم لذة البصر ، وان قال بالثانى لزمه ان لايثبت اللذة فى حاسة اللمس، لانه ليس الملائم لها الملموسات بل الاحساس بها ، وليس لها ادراك لذلك الاحساس ، فهذا وجه الاشكال انتهى كلامه .

و قال العلامة الشيرازى فى شرح الكليات للقانون بعد ما نقل كلام المسيحى: وفيه نظر .

اما فيما ذكره اولا: فبانا لانسلم ان مذهب الشيخ ان المدرك للمحسوسات هى الحواس، بل لامدرك ولاحاكم ولاملتذ ولامتالم عند الشيخ وغيره من الراسخين فى الحكمة غير النفس، واطلاق هذه الالفاظ على الحواس بضرب من المجاز، واسناد معانيها الى الحواس من اغلاط المتاخرين كالامام الرازى و من اقتفى اثره ، الاان ادراكها يختلف ، فمن المدركات مايدركها بذاتها كالكليات .

و منها : مايدركها بواسطة الالات وهى الجزئيات وذلك بان يتكيف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصة بهافتدركها النفس ، وذلك لان الادراك حضور صورة المدرك فيما به يدرك ولانها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بآلاتها يكون حضور الكليات فى ذاتها وحضور الجزئيات المحسوسة فى آلات الحواس، لكن لماكان الاحساس انفعال الحاسة بل آلتها عن محسوسها الخاص وجب انفعال آلة كل حاسة عن محسوسها

الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس الان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها يكون بحيث ان النفس يدركها حيث ينفعل الالات عن محسوساتها كالذائقة والشامة واللامسة .

و منها : مالا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ، ولهذا فان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم و لذة النعومة في آلة اللمس و لايدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت في العصبة المستفرشة و ان كانت آلتا السمع و البصر يتكيفان بالكيفيات المسموعة والمبصرة ، لالما قيل : ان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها زماني وانفعال آلات البعض آني ، فالاول كاللامسة والذائقة والشامة ، واما الثاني فكالسامعة والباصرة ، اللهم الاعلى طريق الندرة ، كما اذا نظرنا الى ضوء قوي او خضرة شديدة وحدقنا النظر فيه ثم حولناه الى غيره فيبقى الضوء والخضرة في الجليدية و كذا في آلة السمع قد يبقى تكيفها زمانا يسيرا كما يقال : الصوت بعد في اذني .

فمراد الشيخ ان آلة الثلاث الاول تنفعل عن محسوسها زمانا له قدر بحيث يدركها النفس وتلتذ او تتالم ، وآلة الاخيرين لاتنفعل عن محسوسها ولا يتكيف بها زمانا له قدر بحيث يدركه النفس فتلتذ او تتالم .

هذا ماقالوه وهو كلام رخو سخيف ، لاشتراك الحواس في كون ادراكها آنيا واما ان بعضها آني وبعضها زماني فغير مسلم فمن ادعاه فلابد من دليل .

ثم ان الشيخ لم يذهب الى ان آلتي السمع والبصر لا يتكيفان بمحسوسها بل يتكيفان به كتكيف الثلاث البواقي بمحسوساتها الاان السمع والبصر لا يلتذان بالمسموعات والمبصرات من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فان الذائقة تلتذ من حيث تذوق والشامة من حيث تشم و اللامسة من حيث تلمس ، والسبب فيه ما ذكرنا من ان النفس تدرك لذة الثلاث من حيث يتكيف آلاتها بمحسوساتها ولا يدرك لذة الاخيرين حيث يتكيف آلتاهما بمحسوسيهما .

وعلى هذا فالجواب الحق ان يقال : لا نسلم ان مذهبه ذلك و سنده ما ذكرناه .

واما فيما ذكره ثانيا فلان الشيخ لايقول: ان المدرك للصوت العظيم و اللون المفرط لامسة الاذن و العين بل المدرك لهما هو السامعة والباصرة والمتالم آلة لامستها بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الاذن و اللون الموذى في لامسة العين .

واما آلة السمع و البصر فلا يتالم منهما لالان ادراكهما آنى لا زمانى على ماقيل، لبطلان ذلك، بل لانهما لايتالمان من حيث يسمع ويبصر .

واما فيما ذكره ثالثا فلانه مبنى على ان الملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان ، لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى ولانه ذهب الى ان المتالم من اللون الموذى هو لامسة العين لاباصرة العين و المدرك باصرتها لااللامسة وهو كلام حق .

واما فيما ذكره رابعا ، فلانا لانسلم انه ان كان الما ولذة في البعض دون البعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح و هو ادراك النفس لذة الحواس حيث ينفعل آلاتها عن محسوساتها .

واما الحق الذى اختاره، فباطل لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس لا للقوى وان القوة لاتدرك شيئا ليقال ان ادراكها لهذه الامور هى اللذة فهذا ماعندى في هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازى

اقول وفيه ابحاث :

اما اولا : فلان ماذكره من ان لا ملتذ ولامتالم الا النفس فليس على اطلاقه بصحيح ،فان النفس ذات نشئات متفاوتة فقد يتحد بالعقل و قد يتحد بالحواس، واذا اتحدت بالعقل الفعال يفعل فعله واذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها ، ومعلوم ان فعل الحواس يناسب الحواس و فعل كل حاسة يناسب تلك الحاسة وادراك المناسب لذة

فيجب ان يكون لذةالسمع والبصر بادراك المسموع والمبصر كما ان لذة الثلاث البواقي بادراك محسوساتها من غير فرق .

واما ثانيا : فلان الفرق الذي ذكره من ان ادراك النفس للمحسوسين الاولين لايكون حيث ينفعل الالة و ادراكها للمحسوسات الثلاثة الباقية يكون حيث ينفعل الالة على تقدير تسليمه لامدخل له في الفرق بين الموضعين في اثبات اللذة لبعض الحواس و عدمها للبعض الاخر ، فان كلام الشيخ ناص في وجود اللذة و عدمها للاثنين ، وكون محل الادراك غير موضع الانفعال في بعضها وعينه في بعض آخر لوفرض تسليمه وصحته ، فاى مدخلية لهمافي كون احدهما منشأ لذة الحواس دون النفس والثاني منشأ لذة النفس دون الحواس .

واما ثالثا : فلان ادراك الحواس ليس الا تكيفها بصور محسوساتها وهو قد اعترف بان آلتي السمع والبصر قدتكيفا بمحسوسيهما ، ولاشبهة في ان التكيف بصورةالمدرك الملائم اذا كان ادراكاً كان لذةلامحالة ، لانه ادراك الكمال وادراك كل كمال لشيء كان لذة لذلك الشيء به ، فيلزم من ذلك ان يكون ادراكهما لمحسوسيهما الذي هو تكيفهما بكيفيتي ذينك المحسوسين لذة لهما ، فما السبب فيما حكم بان السمع والبصر لايلتذان بالمسموع والمبصر من حيث يسمع و يبصر بخلاف البواقي .

فان قال : السبب ان النفس تدرك لذة هذه الثلاث من حيث يتكيف الالة ولايدرك لذة الاخرين حيث يتكيف الالة .

قلنا : لانسلم ذلك وعلى فرض تسليمه لايوجب هذا الفرق فرقا في اللذةو عدمهافان حيث وحيث لامدخل له فيما نحن بصدده اذاللذة تابع الادراك ، فالادراك ان كان للنفس كانت اللذة لها وان كان للحس كانت اللذة له .

واما رابعا : فلان منعه لكون الملائم لقوة الباصرة ادراك المبصرات غير وارد فان الملائم لكل قوة ادراك مايناسبها ولاشبهة في ان اللون والضوء كمال للمشف

واللطيفة الجليدية مشفة وادراكها كمال ملائم لها .

فالصواب في جواب المسيحي عما اورده ثالثا على الشيخ ان يقال : للعين قوة لمسية وقوة بصرية لان في جرمها ما يكون من باب الملموسات ، وفيه ايضاً مايكون من باب الالوان والاضواء وما يدرك بالعين كذى اللون المفرط و كذى الضوء الشديد ايضا فيه جهتان جهة مبصرة وجهة ملموسة ، فالابصار بالباصرة واللمس باللامسة فلاتناقض لاختلاف الموضوعين والادراكين والمدركين .

و اما خامساً : فالذى ذكره اخيرا فى ابطال الحق الذى اختاره المسيحى ليس بحق ، بل الحق حقه والباطل ابطال ذلك الحق و كلام الشيخ ايضاً حق لكن المسيحى لم يقدر على فهمه وحل الاشكال الوارد عليه و انى لقضيت العجب من هؤلاء النحارير الثلاثة اعنى المسيحى والرازى و الشيرازى وغيرهم من شراح القانون وسائر العلماء بعدهم حيث لم يقدر احد منهم على حل ماذكره الشيخ . و تحقيقه مع اعتنائهم بالتفتيش له والبحث عنه والحمدلله على مامن علينا من فضله و حكمته

فنقول لتحقيق هذا المقام : ان الحيوان بما هو حيوان حاصل الهوية من جوهر جسماني تكيف بكيفية مزاجية من باب اوائل الملموسات ، و لكل حيوان بل لكل عضو منه حد اعتدالى من حدود تلك اللمسية و صلاحه و فساده منوطان بانحفاظ هذه الكيفية المزاجية نوعاً اوشخصاً و بعدمه ، وله في هذه الكيفية كمال ونفس وله قوة مدركة لهذه الكيفية يسمى باللامسة وهى سارية فى كل بدنه واجزائه الاماشذ والاعضاء الحسية كالعين والاذن واللسان والخيشوم ايضاً داخلة فيما يسرى فيه قوة اللمس، كما هى داخلة فيمايسرى تلك الكيفية اللمسية .

ولاشك ان اللذة هى ادراك الملائم من حيث هوملائم والالم ادراك ضده من حيث هوضده ، وقد مران الملائم لكل شيء مايكون كمالاوقوة له ، و كمال الشيء يجب ان يكون من نوعه وضده من نوع جنسه القريب، فادراك الملموسات الملائمة كمال للقوة اللمسية التى فى سائر الاعضاء فيكون لذة لها بالذات وللنفس بواسطتها وادراك ضدها يكون المألها بالذات وللنفس بالواسطة ، فالملائم والمنافى للحيوان بماهوحيوان

انما هما من جنس الملموسات وادرا كهما لذة والم للقوة الحيوانية اللمسية التی لا يخلو منها ومن مدر كها حيوان

ثم بعد هذه الكيفية اللمسية وقوة ادرا كها اللمسی فی قوام بدن الحيوان، الكيفية الذوقية التی بها وبقوة ادرا كها يتحفظ بدنه ويبقی الی غاية نشوه ، و كما ان بدنه من جنس الملموسات و كماله منوط بكمالها كذلك من جنس المذوقات التی يغتذی بها ، فللقوة الذوقية كمال ذوقی و بازائه لذة ذوقية ولها مناف من هذا الباب ولاجله الم ، وبعد هاتين الكيفيتين درجة كمالية من مدركات الشامة لم يحتج اليها اعضائه الكثيفة كثير احتياج فی القوام الا انها مما يتغذی بها لطائف اعضائه كالارواح البخارية ، فان الروح كمال الروح فيكون للقوة الشامة باللطيفة التی فی الخيشوم لذة فی ادراك الروايح الطيبة والم فی ادراك الشمائم المنتنة الكريهة ، و كل هذه الكيفيات الثلاث مما يتصف به البدن الحيوانی واعضائه .

و اما مدركات الباصرة والسامعة، فالحيوان بما هو حيوان غير متحصل القوام منها ولا شیء من اعضائه متقوم بالنور او الصوت، لان كيفية الضوء من الهيئات البعيدة عن اعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لانه جسم كثيف ظلمانی ، وانما يعرض الضوء واللون التابع له لسطوحه و اطرافه الخارجة عن حقيقة الجوهر و مهيته . و كذا الصوت الذی هو ابعد الاعراض عن حقيقة جسم ذی الصوت فليس الجسم الحيوانی ولا عضو من اعضائه ذا كيفية مبصرة اومسموعة حتی يكون حصول شیء منهما كمالا له فيكون ادرا كه ادراك الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذة وادراك ضده ادرا كا للمنافی ، نعم ادراك المبصرات النورية لذة و كمال للقوة النفسانية الباصرة لا للعين، و ادراك الاصوات الحسنة لذة وملائم للقوة النفسانية السمعية لا للاذن، فالملائم و المنافی لهذين العضوين غير الملائم والمنافی لهاتين القوتين بخلاف الملائم والمنافی للقوی الثلاثة الشمية والذوقية واللمسية فانهما بعينهما ملائم و مناف للاعضاء.

و بالجملة الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس والمطعوم والمشموم وليس

الحيوان بماهوحيوان من جنس الاصوات والالوان ولهذا اذاقطع عنه الملموس ساعة يهلك والمطعوم يوماً او يومين يموت والمشموم زمانا قصيرا اوطويلا يتضرر به ، ولا كذلك اذا بقي في غار مظلم قطع عنه الانوار والالوان والاصوات ، اذلايتفاوت حاله ، اللهم الاالحيوان الانساني لمكان نفسه التي هي من عالم الانوار و عالم النسب الشريفة العددية فيلتذ عن رؤيـة الانوار و استماع النغمات الموزونة و يتالم عن الظلمات والالوان الكدرة الموحشة ، و اما تضرر العين عن الضوء الشديد اواللون المفرط فمن جهة لامسة العين اذلايخلو الهواء المتوسط المماس للعين عن كيفية حر شديد او برد شديد في الصورتين يتضرر بها العين وكذا تضرر الصماخ عن الصوت الشديد فلاجل مصادمة الهواء القارع للصماخ كمالوح اليه الشيخ ، لاان اللامسة ادركت الضوء والصوت ولاان الباصرة ادركت الهواء الملموس اوالسامعة لمست القارع من الهواء فالملخص ان الملائم والمنافي للحواس التي هي قوى جسمانية ولآلاتها ومحالها التي هي اجسام مركبة كثيفة هو من مدركات اللامسة والذائقة والشامة .

واما مدركات الباصرة والسامعة فليست ملائمة ولامنافية لمواضع ادراكاتهما ولالهما من حيث هما حالتان للعين و الاذن بل من حيث هما قوتان للنفس، فلاجرم ثبت للثلاث الاول لذات وآلام ولاتثبت لهاتين لذة ولاالم بل النفس بواسطتهما فهذا ماعندي في هذا المقام والله ولي الفضل والانعام .

فصل (٩)

في الصحة والمرض و هما من الكيفيات النفسانية

اما الصحة : فعرفها الشيخ في اول القانون بانها: ملكة اوحالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة اوللترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ، فلايختص بالراسخة كمازعم البعض على ماقال الشيخ في الشفاء : انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها

افعاله الطبيعية وغيرها سليمة غير مؤوفة لخروج ماهو صحة بالاتفاق فليس هناك شك لافي ذاتي ولافي عرضي على ماقاله صاحب المباحث: انه لايلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في عوارضها، لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي بعارض الرسوخ وعدمه على انك قد عرفت مافيه وهذا التعريف شامل لصحة الانسان وغيره من الحيوانات وماذكره صاحب المباحث بانه يتناول صحة النبات ايضاً وهو ما اذا كانت افعاله من الجذب والهضم والدفع سليمة غير سديد ، لان الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ماصرحوا به وعلى هذا يلزم في تعريف الشفاء تكرار

اللهم الاان يراد بالملكة و الحال الراسخ و غير الراسخ من مطلق الكيفية اويراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية و كلاهما خلاف الاصطلاح .

واما ماذكر في موضع آخر من القانون : ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه و تركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة ، فمبنى على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال و سلامتها خلوصها عن الآفة بكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوى فلايكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه .

ولهذا ذكر بعضهم : ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز .

واعترض بان قوله : تصدر عنه الافعال ، مشعر بان المبدء تلك الملكة او الحال وقوله : من الموضوع ، مشعر بان الموضوع اعنى البدن او العضو ، هو المبدء ، واجيب بوجهين :

احدهما ان الصحة مبدء فاعلي و الموضوع قابلي والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه صحيحة سليمة .

و ثانيهما ان الموضوع فاعل واسطة بمنزلة آلة العلة الفاعلية والمعنى مايصدر

لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع ولكن جعل البدن فاعلا والقوة النفسانية آلة غير مرضي ، فان البدن بماهو بدن قابل والقابل لايكون فاعلا .

والتحقيق ان القوى الجسمانية لايصدر عنها افعالها الا بشركة موضوعاتها لان افعالها كذواتها متقومة بالموضوع والمادة ، فالمسخن مثلاهو النار والنارية علة لكون النار مسخنة لغيرها. فالمراد ان الصحة علة لكون البدن مصدر الفعل السليم وهذا المعنى مفهوم واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني ، واوضح منه في عبارة الشفاء لان اللام في التعليل اوضح من الباء وهي من عن ، فاندفاع الاعتراض عنها في غاية الوضوح .

واما المرض فقد عرفه الشيخ : بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة اوحالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة ، وذكر في موضع من الشفاء : ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة وهو عدم لست اعني من حيث هو مزاج اوالم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه بعض الفضلاء .

وهو ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ سلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ الآفة في الافعال، فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها ، فبينهما تقابل العدم والملكة ، وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد ، وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين اوحقيقة في احدهما مجاز في الآخر والا فالاشكال باق .

وقيل: المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على مامر وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامي ، لان المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع واحد و لايمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق، ليلزم كونهما في غاية التخالف تحت جنس قريب ، وقد عرفت في مبحث التقابل تخالف الاصطلاحين .

وان الشيخ قدصرح بذلك حيث قال: ان احد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة ، لكن قوله : هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة ، ولاخفاء في ان بينهما غاية الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية .

واعترض صاحب المباحث بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلاثة : سوء المزاج و سوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال و الملكة .

اما سوء المزاج : فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على مايصرح به حيث يقال: الحمى حرارة كذا و كذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها فهو من مقولة ان ينفعل .

واما سوء التركيب : فلانه عبارة عن مقدار اوعدد او وضع اوشكل اوانسداد مجرى مخل بالافعال ، وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة، و كذا اتصاف البدن بها، وذلك لان المقدار والعدد من الكميات ، والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من مقولة ان ينفعل .

واما تفرق الاتصال: فلانه عدمي لايدخل تحت مقولة، واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدأ لها، هذا حاصل تقريره لاماذكر في المواقف ، من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسات او الوضع اوعدمه ، (او العدم خ ل) فانه اختصار مخل كما قيل، والعذر بانه لم يعتد بباقي المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان ، لان قولنا : سوء التركيب اما مقدار مخل بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام كما لايخفى .

واما الجواب : عن الاعتراض المذكور ففي غاية السهولة وهو ان تقسيمهم المرض بكذا و كذا فيه مسامحة ، والمراد منه منشأ المرض اما سوء المزاج اوسوء التركيب اوتفرق الاتصال، فالمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند احد هذه الامور

وتنقسم باعتبارها . وهذا معنى ماقيل: انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع و ذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج اوالمزاج المعتدل فيقال: مزاج صحيح مع ان المزاج من الكيفيات المحسوسة .

فصل (١٠)

في الواسطة بين الصحة والمرض

ثم وقع الاختلاف بينهم في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض ، وليس الخلاف في ثبوت حالة لايصدق عليها الصحة ولاالمرض ، كالعلم والقدرة والحيوة الى غير ذلك ممالايحصى بل في ثبوت حالة وصفة لايصدق معها على البدن انه صحيح اومريض بل يصدق انه ليس بصحيح ولامريض ، فاثبتها جالينوس كما للناقهين والمشايخ و الاطفال ومن ببعض اعضائه آفة دون البعض .

ورد عليه الشيخ : ان الذى رأى ان بين الصحة والمرض وسطا هو حال لاصحته ولامرضه ، فانما ظن ذلك لانه نسي الشرايط التي ينبغى ان تراعى في حال ماله وسط و ماليس له وسط وتلك الشرايط ان يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحداً بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها ، فاذا فرض كذلك وجاز ان يخلو الموضوع عن الامرين كان هناك واسطة ، فان فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد، اواعضاء معينة في زمان واحد و جاز ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب اولا يكون معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي يتم بذلك العضو والاعضاء سليمة وان لا يكون كذلك فهناك واسطة ، وان كان لابد من ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب اولايكون معتدل المزاج سوى التركيب ، امالانه احدهمادون الاخر، اولانه ليس ولاواحد بينهماواسطة انتهى كلامه .

وهوقداعتبر في المرض ان لايكون جميع افعال العضوسليمة امالكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدء سلامة جميع الافعال اوعن هيئة لها يكون شيء من الافعال

مئوفا ولاخفاء في انتفاء الواسطة حينئذ .

واما اذا اعتبر في المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة يكون جميع افعال العضو اعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية مئوفة، فلاخفاء في ثبوت الواسطة، بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبرت آفة جميع الاعضاء ، فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض .

و لاجل ذلك قال صاحب المباحثات : و يشبه ان يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في وقت واحد او اوقات كثيرة بحيث يصدر عنها الافعال سليمة ، و بالمرض ان لايكون كذلك، ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال سليمة و بالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها مئوفة .

و في كلام الشيخ ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في اول القانون انه لايثبت الحالة الثانية الا ان يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا ما بهم اليها حاجة، وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليمة دون البعض، ومن كل عضو ليخرج صحة من بعض اعضائه صحيح دون البعض وفي كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاءاً ويمرض صيفاً ومن غير استعداد قريب لزوالها ليخرج صحة المشايخ والاطفال والناقهين .

فصل (١١)

في الفرح والغم و غيرهما

قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها من الامور النافعة والضارة .

فمنها: الفرح والغم فالفرح هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملذ، والغم وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى داخل

البدن خوفا من موذواقع عليها (عليه خ ل) .

ومنها: **الشهوة** وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الظاهر جذبا للملائم طلبا للتلذذ

ومنها: **الغضب** و هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعا للمنافر طلبا للانتقام .

ومنها: **الفزع** وهو مايتبعها حركة الروح (١) الى الداخل خوفا من الموذى واقعا كان اومتخيلا .

و **الحزن** وهومايتبعها حركة الروح الى الداخل قليلاقليلا .

ومنها: **الهم** وهو مايتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج بحدوث امر يتصور منه خير يقع اوشر ينتظر، وهومركب من خوف ورجاء فايهماغلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى جهة الظاهر وللشر المنتظر الى جهة الداخل ، فلذلك قيل: انه جهادفكرى .

ومنها: **الخجل** وهو مايتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح الى الباطن ، ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا ، وهذه كلها اشارة الى ماالكل واحد منهامن الخواص واللوازم والافمعانيها واضحة عند العقل وكثيراً مايتسامح فيسر بنفس الانفعالات كما يقال : الفرح انبساط القلب ، والغم انقباضه و الغضب غليان دم القلب والغم انحصار القلب وانقباض الدم الذى فيه ، والسرور انبساط القلب والدم ، وذلك باطل لان كلا منها كيفية نفسانية اذاعرضت يلزمه هذه الانفعالات فى الجوهر المنفعل عن النفس وهى لطيفة بخارية .

١- هذاالروح ان كان تكونه فى الكبدسمى روحاطبيعياوان كان من القلب سمى روحاحيوانيا وان كان من الدماغ سمى روحانفسانيا والاول مطية للقوى الطبيعية والثانى للقوى الحيوانية والثالث للقوى النفسانية . (اسماعيل د.)

ومنها: الحقد وهو كيفية نفسانية لا يوجد الا عند غضب ثابت وان لا يكون الانتقام في غاية السهولة ولا في غاية العسر . اما ان الغضب يجب ان يكون ثابتا فلانه لو كان سريع الزوال لم يتقرر صورة الموذى في الخيال فلا يجتذب النفس الى طلب الانتقام واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية السهولة فلوجهين :

احدهما : ان الانتقام اذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركة الانتقام واشتغال النفس بالقوة المحركة يمنعها من الاشتغال بانحفاظ صورة اخرى .

وثانيهما : ان الشوق الى الانتقام اذا اشتد ولم يكن منه خوف يلغ تأكده وسهولة حصوله ان صار عند الخيال كالحاصل، والحاصل لا يطلب حصوله، فلاجرم لا يبقى الشوق الى تحصيله ، ولذلك فان الانتقام من الضعفاء لما كان سهلا اسقط النشوق اليه ، والدليل على ان حال الخيال في الرغبة والرهبة مبني على المحاكيات لا على الحقايق كما ينفر النفس عن العسل اذا شبه بمرة مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب اذا كانت صورها شبيهة بصور اجسام مستقذرة ، وكذلك الشيء الذي يسهل حصوله نزل عند الخيال منزلة الحاصل ، فلا يبقى شوق الى تحصيله، واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية العسر بل يكون في محل الطبع، فلان الموذى اذا كان عظيما مثل الملوك فان اليأس عن الانتقام منه، والخوف يمنع ثبات صورة الشوق الى الانتقام في النفس ، فثبت بهذا ان الحقد انما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة والفتور .

فصل (١٢)

في اسباب الفرح والغم

اعلم : ان الله سبحانه خلق بقدرته جرما لطيفا روحانيا قبل هذه الاجسام الكثيفة الظلمانية ، وهو على طبقات متفاوتة في اللطافة كطبقات السموات وهو المسمى بالروح النفساني والحيواني والطبيعي بحسب درجاته الثلاث في اللطافة وجعله للطافته وتوسطه بين العقول والاجسام المادية مطية للقوى النفسانية تسري بها في الاعضاء الجسدانية

وجعل التعلق الاول من القوى النفسانية مختصاً بهذا الروح و فايضاً ثانيا بتوسطه فى الاعضاء البدنية ، ومادة الروح لطيف الاخلاط وبخاريتها كما ان مادة خلقة الجسد من كثيف الاخلاط وارضيتها فنسبة الروح الى صفوة الاخلاط كنسبة الجسد الى كدرها ، و كما ان الاخلاط انما يتجوهر منها الاعضاء لامتزاج بينها يؤدى الى صورة واحدة مزاجية يستعدبها لقبول الاحوال التى لم يستفد من العناصر ، كذلك الصفوة من الاخلاط انما يتجوهر منها الارواح لقبول القوى النفسانية التى لم يستفد من البسائط .

ثم انك ستعلم ان المبدء الالهى عام الفيض دائم الجود ، لا تخصيص فيضه وجوده من قبله بواحد دون واحد و لا بوقت دون سائر الاوقات ، بل انما يقع التخصيص بواحد اووقت دون واحد ، ووقت آخر بل من جهة تخصيص المواد والاسباب الناشية من قبلها لا من قبله ، فلاجرم لابدلنا ان نعرف الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية لان لا يعترينا شك فى عدم تغير واجب الوجود وصفاته الاولية اعاذنا الله من ذلك ، فاتفق الحكماء والاطباء على ان الفرح والغم و الخوف والغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة بالروح الذى ينبعث عن التجويف الايسر من القلب ويسرى صاعداً لطيفة الى الدماغ وهابطاً كثيفة الى الكبد و ساير الاعضاء .

ثم ان كلا من هذه الانفعالات يشتد و يضعف لا بسبب الفاعل فانما يتبع فى اشتداده وضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل وضعفه .

والفرق بين القوة والاستعداد كما وقعت الاشارة اليه فى مباحث القوة والفعل وفى غيرها : ان القوة تكون بعيدة والاستعداد قريبا وان القوة على الضدين سواء و الاستعداد على الضدين لا يكون سواء ، فان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن الا ان منهم من هومستعد للفرح فقط ، ومنهم من هومستعد للغم فقط ، والاستعداد استكمال القوة بالقياس الى احد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح .

فنقول : ان الذي يعد النفس للفرح امور ثلاثة كما ذكره الشيخ فى رسالته فى

الادوية القلبية .

الاول : كون الروح على افضل احواله فى الكم والكيف ، اما فى الكم فهوان يكون كثير المقدار وذلك لامرين :

احدهما : ان زيادة الجوهر فى الكم يوجب زيادة القوة فى الشدة كما تبين فى الاصول الطبيعية .

والثاني : انه اذا كان كثيراً فيبقى منه قسط واف منه فى المبدأ ويبقى قسط واف للانبساط الذى يكون عند الفرح لان القليل ينحل به الطبيعة و تضبطه عند المبدأ اولا يمكنه من الانبساط ، واما فى الكيف فان يكون معتدلا فى اللطافة والغلظ وان يكون شديد النورانية وافرة جداً ، فيكون مشابهتها لجوهر السماء شديدة ، فهذه هى اسباب الاستعداد للذة والفرح واللذة كالجنس للفرح الذى هو كالنوع ، فالروح التى فى القلب اذا كانت كثيرة المقدار معتدلة فى المزاج ساطعة النورانية كانت شديدة الاستعداد للفرح ، واذا عرفت ذلك ظهر ان المعد للغم اما قلة الروح كما للناقهين والمنهوكين بالامراض والمشايخ واما غلظته كما للسوداويين والمشايخ ، فلا يبسط لكثافتها ، واما رقته كما للنساء والمنهوكين فلا يفى بالانبساط ، و اما ظلمته كما للسوداويين .

الثاني : امور خارجية وهى كثيرة :

قال الشيخ : فمنها قوية ومنها ضعيفة و ايضا منها معروفة ومنها غير معروفة ، و مما لا يعرف ما قد اعتيد كثيراً و كلما اعتيد كثير أسقط الشعور به ، والاسباب المفرحة والغامة ما كان منها قويا ظاهراً فلا حاجة الى ذكره ، واما الاخرى فمثل تصرف الحس فى ضياء العالم ، والدليل على الذاذه ايحاش ضده وهو الاقامة فى الظلمة ومثل مشاهدة الشكل و الدليل على تفريحه غم الوحدة .

وفى هذا الاستدلال نظر ، اذ لا يلزم من كون الشيء على صفة كون ضده على ضد تلك الصفة ، فان الشيخ نفسه قد بين فى كتاب الجدل ان هذه قضية مشهورة وهى

باطلة في نفسها ، فعلى هذا لايلزم من كون الظلمة موحشة ان يكون تصرف الحس في ضياء العالم لذيذاً ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار على توقف مقتضى القصد من غير شاغل وكذا العزائم والآمال وذكر ماسلف ورجاء مايستقبل وتحدث النفس بالاماني والمحادثة والاستغراب والاغتراب والتعجب والاعجاب ومصادفة حسن الاصغاء من المجاور والمساعدة والخديعة والتلبيس والغلبة في ادنى شيء وغير ذلك .

واما الاسباب الغامة الخارجة . فمقابلات هذه الامور المذكورة ، وهي مثل تذكر الاخطار التي عرضت والآلام التي قوسيت والاحقاد وما غاظ من المعاملات والمعاشرات ومثل توهم المخاوف في المستقبل وخصوصا من الواجب عن مفارقة هذه الدار الدنيا التي تصرف عنها قناعة العاقل بما لابد منه والفكر في غيره من المهمات الاخروية التي يجب السعي فيها و مثل الانقطاع عن الشغل والفكر العارض والقصور عن المراد وغير ذلك مما لايحصى ، وهذه وامثالها ترد على نفس المستعد للغم فتغمه . ثم التخيل بقوته في السوداوي مما يعين ذلك بايراد الاشباه والمحاكيات لمايوحش و يغم ، و انما يقوى التخيل في السوداوي ليبس مزاج الروح الموضوعة فتخف حركتها ولاعراض العقل عن القوى الباطنة لفساد مزاج الروح التي فيها واختصاص حركاتها على مقتضى مايعده ذلك المزاج والكيفية الردية المظلمة .

الثالث : ان تكرر الفرح يعد النفس للفرح وتكرر الغم يعد النفس للغم لماذكره الشيخ، ان كل فعل ذي ضد اذا تكرر فان القوة عليه تشتد، و كل قوة تشتد يصير استعداده اشد

وبيانه بوجهين : احدهما الاستقراء ، فان الجسم اذا سخن مراراً متوالية استعد لسرعة التسخن ، و كذا اذا ابرد و كذا اذا تخلخل وكذا اذا تكثف ، والقوى الباطنة تصير لها عند تكرر افعالها وانفعالاتها ملكة قوية مــا كان حالا وبمثل هذا تكتسب الاخلاق .

وثانيهما : القياس المأخوذ عن المشهودات فان كل انفعال حدث للشيء فهو مناسب لجوهره والمناسب للشيء مما ندلضده والمعاند للضد اذا تمكن مراراً نقص من

استعداد القوة عليه للقابل لفيزادفي استعداد ضده الذى هومناسبه .

فهذا هوبيان هذاالمعنى بالاستقراء والقياس المقبولى .

واما التحقيق البرهانى فالكلام فيه ارفع من هذاالنمط ، اذالمقصدايضاليس في الجلالة بحيث لم يجز الاكتفاء فيه بمادون البرهان اللمى الدائمى ، وان كان ذلك ايضامقدوراً بل يصح القناعة فيه بمايؤكدالظن كما فعله الشيخ، فقال على طريقة البحث الطبيعى ، وهوان الفرح يلزمه امران :

احدهما : تقوية القوة الطبيعية .

والثاني : تخلخل الروح اما يكلفها الفرح لانه كيفية نفسانية و النفس متصرفة في الروح التي هي مطية قواها من الانبساط ويتبع (منبع خل) تقوى القوة الطبيعية امور ثلاثة :

احدها : اعتدال مزاج الروح .

وثانيها : كثرة توليدها بدل مايتحلل .

وثالثها : حفظها عن استيلاء التحلل عليه اما تخلخل الروح فيتبعه امران: احدهما : الاستعدادللحركة والانبساط للطف القوام، و الثاني: انجذاب المادة العادية اليه بحركته بالانبساط الى غير جهة الغذاء ، ومن شأن كل حركة بهذه الصفة ان تستتبع ماورائها التلازم صفائح الاجرام وامتناع الخلاء

وبالجملة انجذاب المتأخر عند سيلان المتقدم كمافى الرياح و كذلك المياه فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد للفرح ، واما الغم اذا تكرر اشتدت القوة عليه لان الغم يتبعه امران مقابلان للوصفين التابعين للفرح .

احدهما : ضعف القوةالطبيعية .

و الثاني : تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك اضداد ماذكرنا . فثبت ان تواتر الفرح بعدالفرح يعدالروح للفرح وتواتر الغم بعدالغم يعدالروح للغم ، فالفرحان لايعمل فيه من

الغامات الا القوى ويعمل فيه المفرحات الضعيفة والممنو بالغم حاله بالضد مما ذكر.

فصل (١٣)

في ضعف القلب وقوته والفرق بين الاول وبين التوحش وكذا بين الثاني و بين النشاط

واعلم : ان هيهنا حالة هي ضعف القلب ، واخرى هي التوحش وضيق الصدر وهما متشابهان وبينهما فرق ، وكذلك هيهنا حالة هي قوة القلب واخرى هي النشاط وانشراح الصدر وهما ايضا متشابهان وبينهما فرق ويشكل الفرق بينهما لتلازمهما في اكثر الامر ولان الاولين يظن بهما حالتان انفعاليتان والثانيتين يظن بهما حالتان فعليتان وبين طرفي كل واحد من القسمين فرق ظاهر من وجوه :

اما الاول : فليسا بمتلازمين لانه ليس كل ضعيف محزانا ولا بالعكس ، وايضا ليس كل قوى القلب مفراحا وبالعكس .

واما الثاني: فلان الحدود متخالفة ، و ذلك لان ضعف القلب حال بالقياس الى الامر المخوف من جهة قلة احتماله ، و ضيق الصدر حال بالقياس الى الامر الموحش من جهة قلة احتماله والمخوف هو الموذى البدني والموحش هو الموذى النفساني .

واما الثالث : فلان اللوازم النفسانية مختلفة فضعف القلب يحرك الى الهرب والتوحش ، وضيق الصدر قد يحرك الى الدفع والمقاومة ويرغب كثيرا في ضد الهرب وهو البطش ، ولذلك فان القوة كثيرا ما يفتر عند ضعف القلب مع انها كثيرا ما تهيج عند التوحش ، وايضا ان في ضعف القلب انفعالين انفعال بالتاذى وانفعال بالتشوق الى حركة المباعدة وفي ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالتاذى فقط وليس يلزم من ذلك التشوق الى الهرب على سبيل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقا اختياريا لا شوقا حيوانيا وربما اختار المقاومة والبطش .

واما الرابع : فلان اللوازم البدنية متخالفة لان ضعف القلب يلزمه عند حصول الموذى الذى يخصه خمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه كثيراً عند حصول الموذى الذى يخصه اشتعال من الحرارة الغريزية .

واما الخامس : فلان الاسباب الاستعدادية متخالفة فان ضعف القلب قد يتبع لامحالة رقة الروح بافراط و برد المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح و سخونة مزاجه .

فصل (١٤)

في سبب عروض هذه العوارض البدنية لاجل تكيف النفس بتلك الكيفيات النفسانية

اعلم : ان العوالم متطابقة والنشأة متحاكية كل مايعرض فى احد العوالم ينشأ منه مايوازنه (١) ويحاكيه فى عالم آخر وهكذا الانسان عالم صغير مشتمل على ثلاث مراتب: اعلاها النفس وادناها البدن بما فيه من الخلط الصالح وهو الدم و اوسطها الروح ، فكما سنح فى النفس كيفية نفسانية يتعدى اثر منه الى الروح وبواسطته ينزل فى البدن و كلما يسنح حالة جسمانية للبدن يرتقي اثرمنه بواسطة الروح الى النفس ، فالنفس والبدن متحاذيان متحاكيان لعلاقة السببية والمسببية بينهما بوجه و كما ان جوهر احدهما يحاكى جوهر الاخر ، فكيفه لكيفها وانفعاله لانفعالها و استحالته لاستحالتها ، وهكذا حكم الروح الذى هو برزخ بينهما ، فاذا طرئت كيفية نفسانية كاللذة سواء كانت عقلية او خيالية مثلا ، وهو كما علمت صورة كمالية علمية او خيالية يطرء بسببها انبساط فى الروح الدماغى المعتدل و بتوسطه للبدن احتزاز

١ـ والسر فيه ان الوجود حقيقة واحدة ذات نشئات متفاوتة بالكمال والنقص فالكامل حكاية للناقص بنحو الكمال و الناقص حكاية للكامل بنحو النقصان لاجل ذلك قيل : ان العلة حدتام للمعلول والمعلول حدناقص للعلة ، فافهم . (اسماعيل ره)

وظهور للدم الصافي واحمرار للوجه .

واذا طرء على النفس خوف اوالم ينقبض الروح الى الداخل وبتوسطه يحدث في البدن انقباض في الوجه واصفرار في الوجه و هكذا القياس في سائر الكيفيات النفسانية والعوارض البدنية وكما ان الروح مطية للقوى النفسانية فالدم ايضا مركب لهذه الروح يتحرك بحركتها تارة الى الخارج وتارة الى الداخل ، وذلك امادفعة و اما قليلا قليلا ، والحركة الى الخارج قديكون للذة والنشاط وقد يكون للغضب و قد يكون للرجاء والتوقع وما يجرى مجراه والحركة الى الداخل قديكون للالم و الحزن وقد يكون للخوف والهرب والفكر و مايجرى مجراه .

ثم الحركات الخارجية والداخلية متفاوتة في الزمان كالسرعة و البطؤ و في الكم كالانبساط والانقباض وفي الكيف كاشتداد الحرارة والحمرة في الدم و مقابلاهما و كذا يتفاوت الحركة في هذه المعاني بحسب اشتداد الكيفية النفسانية الباعثة اياها وضعفها ، ففي الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذي هو الدم الى الخارج دفعة .

و ربما ينقطع مدده او ينطفى بسبب الاحتقان فيموت صاحبه ، وفي الفرح يتحرك يسيراً يسيراً اذا كان الفرح معتدلا و في الفرح المفرط و ان كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم يكون انبساطه عظيما فربما يؤدى افراطه الى زوال الروح بالكلية ، و كذا الحال في الحركة الى الداخل ، ففي الفزع الشديد دفعة وفي الحزن قليلا قليلا ، وفيهما ايضا قياس ما ذكرنا على العكس وقد يتفق ان يتحرك الى الجهتين في وقت واحد اذا كانت الكيفية النفسانية يعرضها عارضان مثل الهم فانه قديعرض معه غضب و حزن فيختلف الحركتان ومثل الخجل فانه ينقبض اولا الى الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور الى الخارج ويحمر اللون .

فصل (١٥)

في مناسبة ما بين شيء من تلك الكيفيات النفسانية و بين الدم الذي هو حامل الروح، الحامل لآثار تلك الكيفيات

قال الشيخ : الدم الكثير الصافي ان كان معتدل القوام والمزاج اعد للفرح لكثرة ما يتولد منه من الروح الساطع ، واما ان كان كثيراً وصافيا ومعتدل القوام لكنه زايد في السخونة ، اعد للغضب لكثرة اشتعاله وسرعة حركته ، فاما ان كان الدم كثيراً وصافيا لكنه رقيق القوام باردمائي اعد للجبن ولضعف القلب لان الروح المتولد منه يكون ثقيل الحركة الى الخارج. قليل الاشتعال لبرده ورطوبته فيقل فيه الاستعداد للفرح والغضب ويكون لرقته سهل التحلل ولبرده قليل التوليد ، والدم الكدر الغليظ الزائد في الحرارة يعد للغم و الغضب الثابت الذي لا ينحل اما الغم فلما يتولد من الروح الكدر واما الغضب فلسرعة اشتعاله لحرارته واما ثبات الغضب فلانه كثيف اذا تسخن لم يبرد بسرعة .

واما غضب الدم الصفراوي الرقيق فيكون اسرع هيجانا واسرع انحلالا لان الروح المتولدة عن ذلك الدم اشد حرارة وهو مع ذلك غير كثيف و اذا كان دمه صافيا مشرقاً كان مع ذلك مفراحا و الدم الغليظ الغير الكدر اذا كان زائداً في الحرارة وهو في النوادر كان صاحبه غير محزان و يكون شجاعا قوي القلب ، و يكون غضبه اقل لان المفراحية تكسر من الغضب والمحزانية تعد للغضب لان الغضب حركة الى الدفع والمفراحية مناسبة للذة واللذة يكون الحركة فيها نحو الجذب و هذا الانسان يكون غضبه في الامور عظيما و يكون شديداً لتسخن روحه ولذلك بعينه قليل الخوف ، والدم الغليظ الغير الكدر الزايد في البرودة يكون صاحبه لا محزانا ولا مفراحا ولا يشتد غضبه ويكون جبنه الى حد ويكون بليداً في كل امر سالما لان روحه يكون شبيه دمه والدم الغليظ الكدر والزايد في البرودة يكون صاحبه متوحشا

محزانا ساكن الغضب الا في امر عظيم وثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذى يشاكله في سائر الاوصاف وفوق ثبات الرقيق القوام ويكون حقوداً .

قال الشيخ في سبب شدة الفرح في شارب الخمر وشدة الغم في السوداوى :

اما الاول : فلان الخمر اذا شربت باعتدال ولدت روحا كثيرة معتدلة في الرقة والغلظ شديدة النورانية وذلك هو السبب الاول وسببيته للفرح ان الروح اذا كانت كثيرة معتدلة ساطعة يستعد للانفعال من ادنى سبب من المفرحات ، فان المستعد للشيء يكفيه اضعف اسبابه مثل الكبريت في الاشتعال فانه يشتعل بادنى نارلا يشتعل الحطب باضعافها ولهذا يكثر فرح شارب الخمر حتى يظن به انه يفرح لذاته وليس كذلك لان حدوث اثر لا عن مؤثر محال .

و السبب الثاني ان تلك الارواح يكون الدماغية منها شديدة الرطب و شديد التموج لما يتصعد اليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لا يذعن للتحريك اللطيف الروحاني و = لاضطرابها لا يذعن للتشكيل الروحاني وحينئذ يصعب على العقل ان يستعمله في الحركات الفكرية فيعرض القوة العقلية عنها اعراضا بقدر مقتضى حالها ريثما يعتدل مزاجها ويسكن تموجها .

واذا قل استعمال العقل لتلك الارواح صارت تلك الارواح مشغولة بما يرد عليها من الاسباب الخارجة ولذلك تاثرها من الاسباب النافعة في اللذة اكثر من تأثرها من الاسباب النافعة في الجميل ، ومن النافعة في الحال اكثر من النافعة في المستقبل ومن الذى بحسب الظن اكثر من الذى بحسب العقل .

والسبب الثالث ان الحس الظاهر اقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه ، و لذلك فان العقل اذا استصعب الروح الباطن عليه استعان بالحس فيمكن منه كما في العلوم الهندسية و اذا كان كذلك قل تأثير المفرحات المستقبلة والجميلة والعقلية في نفس الشارب و استولى عليه تاثر المفرحات اللذيذة والعاجلة

والحسية ولان استعداده شديد فيكفيه منها ادنى سبب كما للصبي، فيظن انه يفرح بلاسبب و ذلك محال فقد اجتمع لشارب الخمر امور ثلاثة :

احدها : استكمال جوهر روحه في الكم والكيف .

وثانيها : اندفاع الافكار العقلية عنه التى ربما يكون اسبابا للغم .

وثالثها : استعمال تخيله وتفكره فى المحسوسات الخارجة التى هى اسباب اللذة فلاجرم يكمل فرحه ويقوى نشاطه .

اقول : هذه الامور المذكورة اذا اطلع عليها ناقص العقل يصير منشئاً لاقدامه على فعل الشرب ، واما اذا اطلع عليها عاقل يصير بعض هذه الاسباب بل كلها باعثا لاعراضه عنه ، وان لم يصل اليه حكم الشريعة الالهية سيما و قد نص على تحريمه وتقبيحه بابلغ تأكيد فان الانسان مخلوق للنشأة الثانية و كماله العقلي انما يحصل بارتحاله عن هذه النشأة و رجوعه عنها الى جوارالله و عالم ملكوته وذلك بمطالعة العقليات الدائمات والابتهاج بها دون الحسيات الدائرات والتلذذ بها .

واما الثاني فهو غم السوداوي فلان حاله بالضد من ذلك والاسباب في حقه اضداد لتلك الاسباب فان جوهر روحه قليل المقدار ضعيف الكيفية فينفعل من الاسباب الموذية والغامة لاستعداده للغم فيكون قوى التخيل مصروفا فى الامور البعيدة المستقبلة لان روحه التى فى البطن الاوسط من الدماغ تخفف حركتها بجفافها لما يفيده السوداء من اليبس .

ثم انه لقوة تخيله تصور الاشباه والمحاكيات للامور الموحشة والغامة فكانه يشاهدها قائمة فى الخارج واقعة عليه فيكثر غمه واكثر مافى هذه الفصول انما نقلناها عن المقالة التى جمعها الشيخ فى الادوية القلبية .

وهذه المسائل و ان كانت انسب بالطبيعيات اذ كان المنظور اليه فيها مايعرض الجسم من حيث انفعاله ولكن نظرنا فيها الى نحو الوجود لانواع الكيفيات النفسانية واحوالها وعوارضها ومايطابقها ومايوازيها من احوال الجسم وعوارضه وهذا

آخر الكلام فى هذا القسم من الكيفيات .

القسم الرابع

فى الكيفيات المختصة بالكميات

وفيه ثلث مقالات ، وقبل الشروع فيها نورد بحثين :

الاول : فى معرفة حقيقة هذا النوع وهى انه كيفية تعرض اولا للكمية و بواسطتها للجسم .

فان قلت : الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهى تعرض اولا للجسم الطبيعى فانه ما لم يكن جسم طبيعى لم يكن هناك خلقة ، قيل : الامور العارضة لكمية منها ماهى عارضة لها بما هى هى ، و منها ماهى عارضة بما هى كمية لشىء مخصوص كالفطوسة وهى التقعير العارض لمقدار جسم مخصوص هو الانف ، وفى كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكمية عند كثير من العلماء .

واما انا فاقول : اما الكيفيات النفسانية ، فمعلوم انها ليست من عوارض الكم ، واما الاستعدادية و اللااستعدادية فليست حاملها العمق وبتوسطه الجسم بل يحملها المادة المنفعلة بتوسط صورة توجبها ، واما المحسوسة فهى ايضاً مما يوجبها انفعالات الجسم المادى بما هو مادى منفعل ، فلابد ان يكون المختصة بالكميات مما ليس فيه انفعال اصلا .

فيرد الاشكال علينا فى امرين : احدهما الخلقة انها من اى الكيفيات ، فاقول : الخلقة يشبه ان يكون وحدتها غير حقيقية لانها ملتئمة من امرين : من الشكل وهو من الكيفية المختصة بالمقدار ، ومن اللون وهو من الكيفية المحسوسة وثانيهما اللون ، فان حامله هو السطح كما عرفت ، فان الجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا ان سطحه ملون ، فاذن يتوجه هيهنا ان يكون اللون و كذا الضوء داخلين فى هذا النوع لان حاملهما الاول هو السطح مع انهما داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فيكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت

جنسين وهومحال، وهذا الاشكال مما استصعبه بعض .

فاقول : هما من عوارض السطح لكن من جهة مايعرض لجسمه من مزاجه المخصوص ولو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئا وليس كذلك.

والبحث الثاني في اقسامه، وهي اربعة في المشهور **الاول**: الشكل وهو ما احاط به حد او حدود احاطة تامة والزاوية وهي ما احاط به خطان يلتقيان عند النقطة اوما احاط به سطح اوسطوح ينتهي بنقطة اويتلاقى عند نقطة احاطة غير تامة .

الثاني : ماليس بشكل ولازاوية مثل الاستقامة والاستدارة .

والثالث: هو المسمى عندهم بالخلقة وهي مايحصل من اجتماع اللون والشكل.

والرابع: الكيفيات العارضة للعدد مثل الزوجية والفردية والتربيع والتجذير والتكعيب .

ثم المسائل المهمة التي يجب ان يبحث عنها في هذا الموضع، هي هذه: احدها ان يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس ، وثانيها النظر فيما قيل من الرسم المشهور ، و ثالثها تحقيق الحال في ان الشكل من الكيف وليس من الوضع ، ورابعها حال الزاوية انها في اي مقولة هي واقعة ، وخامسها حال الخلقة وانها كيف وقوعها في جنس واحد من انواع عند القائلين به، وسادسها حال ما يجري مجراه اذا اتفق ان كان يصدق عليه مقولتان ، فالى ايهما ينسب الواحد الحاصل من الجملة .

اما البحث عن المعرفة فقد اشرنا اليه فيدخل في التعريف الشكل والاستقامة والانحناء والتسطيح والتحديب والتكعيب والتقعير والزوجية والفردية ، واما الاعتراض عليه بحال اللون فقد دفعناه . وكذا اشرنا الى وجه الدفع في انتقاض التعريف بالخلقة من انها ليست ذات وحدة حقيقية وكل مركب ليس ذا وحدة حقيقية، فلاباس باندراجه تحت جنسين ، لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك والالازم كون الخلقة بالذات من هذا النوع وان كان احد جزئيه من نوع آخر .

فقال: ان الامور التي تعرض للكمية منها مايعرض للكمية نفسها لابشرط انها

كمية لشيء و منها مايعرض للكمية في نفسها بشرط انها كمية لشيء فيكون الكمية هي المعروض الاولى له في ذلك الشيء ثم الشيء فليس اذا كان لايعرض له امر الا وهو كمية شيء يجب ان يكون اذا عرض له الامر لم يكن عروضه اوليا ، فانه لاسواء قولنا ان الكمية يعرض له الامر عند ما يكون في شيء ، و قولنا ان الكمية انما يعرض لها الامر لانها في الشيء الذي عرض له الامر كما لوقال احد في النفس: لايعرض لها النسيان الاوهي في البدن ، لم يدل ذلك على ان النسيان انما يعرض للبدن وبتوسطه للنفس ، كما ان الحركة تعرض للبدن و بتوسطه يقال على بعض قوى النفس ثم اللون حامله الاول هو السطح كماهو المشهور .

وتحقق في العلم الطبيعي ان الجسم في نفسه غير ملون بل معنى انه ملون ان سطحه ملون فالخلقة تلتئم من شيء حامله السطح بذاته او ما يحيط به السطح وهذا الشيء هو الشكل و شيء حامله السطح ولكن عند كونه نهاية لجسم ماطبيعي وهذا الشيء هو اللون ، فاذن الخلقة تلتئم من امرين حاملهما الاول هو الكم و بسببه يقال على الجسم انتهى ماذكره الشيخ .

وقد عرفت مافيه واما سائر الابحاث فيجيء في بعض الفصول .

المقالة الاولى

في الاستقامة والاستدارة وفيه فصول:

فصل (١)

في حقيقتهما

قد عرفت استقامة الخط بكونه بحيث اي نقطة فرضت فيه كانت بالكلية على سمت واحد اي لايكون بعضها ارفع وبعضها اخفض ، وهذا التعريف منسوب الى اقليدوس. وقد عرفت ايضا بكونه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وهذا منسوب الى ارشميدس ويرد الاشكال اما على تعريف اقليدوس فللزوم الدور ، فان كون النقطة

المفروضة او الموجودة على سمت واحد معناه على بعد واحد وهومعنى الخط المستقيم بعينه ، واما على تعريف ارشميدس فبان المستدير يمتنع ان يصير مستقيما فاذا امتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما واذا امتنع التطابق امتنع الحكم بان احدهما اقصر او ازيد ، وسيأتي مافيه .

والحق ان المطلوب بديهي والتعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات ، وقد عرفت ايضا المستقيم بانه الذى يطابق اجزائه بعضها بعضا على جميع الأوضاع ، فان المستدير اذا قطع منه شيء فربما ينطبق عليه في بعض الاوضاع كما اذا جعل محدب كلا القوسين في جهة واحدة دون وضع آخر، كما اذا جعل محدب احدهما في غير جانب محدب الآخر .

وقد عرفت بوجه رابع وهوانه الذى اذا ثبت نهايتاه و ادير لم يتغير وضعه ، يعني انه اذا فتل لم يتغير وضعه واما القوس فعند الفتل يتغير الجهة المحدبة الى غير وضعها ، وبوجه خامس هو مايمكن ان يستر طرفه وسطه اذا وقع طرفه في مقابلة احدى العينين بعدضم الاخرى ، والمناقشة في كل منها مدفوعة بما ذكرناه وهذه التعاريف ماخلا الرابع جارية في السطح المستوى .

فصل (٢)

في معرفة الدائرة واثبات وجودها

اعلم : ان هذا الجنس من الكيفيات التى في الكميات بعضها عارضة للمنفصل وبعضها للمتصل ، اما التى للمنفصل فبعضها معلومة الوجود بالضرورة لايحتاج الى حجة كالزوجية والفردية وغير ذلك وبعضها نظرية يبرهن عليه في صناعة الحساب واما عرضيتها فلكونها من عوارض العدد ، وهو عرض وعارض العرض اولى بان يكون عرضا واما التى تعرض للمقادير فليس وجودها ضروريا بينا ، وليس للمهندس ان يبرهن على وجودها جميعاً بل له ان يأخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسلم و يبرهن على وجود الباقي ، كما في القياسات الاستثنائية التى مقدمها الاستثنائية كانت ثابتة في

موضع آخر ، فان سائر الاشكال انما يبين له بوضع الدائرة و تسليم وجودها ، فان المثلث الذى هو اول اشكالها المسطحة يصح وجوده ان صحت الدائرة ، و كذا المربع والمخمس وسائر الاشكال المسطحة والمجسمة .

واما الكرة : فانما يصح وجودها على طريق المهندسين اذا ادير دائرة فى دائرة ، والاسطوانى اذا حركت دائرة حركة يلزم فيهامر كزها فى اول الوضع لزوما على الاستقامة ، والمخروط اذا حرك مثلثا قائم الزاوية على احد ضلعى القائمة حافظا لطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودائراً بالضلع الثانى على محيط الدائرة .

اما تعريف الدائرة : فهو سطح مستو يحيط بـه خط واحد يفرض فى داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية و تقييد النقطة بالدخول غير لازم فى التعريف ، فانه لو قيل: الدائرة سطح يحيط به خط واحد يمكن ان يفرض نقطة كل الخطوط الخارجة منها اليه متساوية لكان صحيحا .

واعلم : انه لاشك فى وجود الخط المستقيم ، واما الدائرة فقد انكرها اكثر مثبتى الجزء الذى لايتجزى ، فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت بـان يقيم البرهان على وجودها ، وللحكماء فى اثبات الدائرة حجج ثلث :

الاولى : انا اذا تخيلنا بسيطا مستوياً وخطا مرسوما فى ذلك البسيط وتخيلنا احدى نقطتيه ثابتة والاخرى متحركة حولها الى ان يعود الى الموضع الذى بدئت منه ، فانه يحدث دائرة لان مارسمته النقطة مسافة لاعرض لها ، فهى اذن خط مستدير والابعاد فى جميع الجوانب من النقطة الثابتة الى ذلك المستدير متساوية ، لانها بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائرة .

و ثانيها : ان الاجسام البسيطة اشكالها الطبيعة كما ستعرفه هى كرات واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدثت لامحالة دائرة .

و ثالثها : انـا اذا فرضنا جسماً ثقيلا ونجعل احد طرفيه اثقل من الاخر ونجعله قائما على السطح قياما معتدلا مماساله بطرفه الاخف ، فلاشك ان الطرف الملاقى

منه للسطح يماس بنقطة منه نقطة من السطح اذا اميل ذلك الجسم حتى سقط ، فلا يخلو اما ان يثبت تلك النقطة التي منه بمنزلة راس المخروط موضعها اولايثبت ، فان ثبت فكل واحد من النقط التي فرضت في راس المتحرك قدفعلت ربع دائرة و ان لم يثبت فلا يخلو اماان يكون مع حركة هذا الطرف الى اسفل يتحرك الطرف الآخر الى فوق ، فيكون كل نقطة فرضت في جانبي ذلك الجسم بل في قسميه الصاعد والهابط قد فعلت دائرة ، فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها محيطة بالاخرى ومركز الجميع هي النقطة المحدودة بين القسم الصاعد والهابط او يكون غير صاعد بل متحركا على السطح منجراً على بعد منه فيفعل الطرف الاخر خطامنحنيا غير مستدير ، وهذا الشق محال لان هذا الانجرار ليس طبيعيا ولاايضا قسريا ،لان القاسر ليس الا ان الطرف العالي لثقله يحرك الى الاسفل و ليس يدفع هذا الطرف الى تلك الجهة ، بل ان دفعه على حفظ الاتصال ودفعه على خلاف جهة حركة العالي كان ذلك لثقل العالي و اتصاله بالسافل فيضطر الى ترفع السافل حتى يهبط منحدراً فينقسم الجسم الى قسمين ، فيعود ماذكرناه من وجود الدائرة بل الدوائر واذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية والمربع و المستطيل و باثباتها يثبت المجسمات .

اما الكرة فمن الدائرة كماوصفنا، واما المخروط باقسامه من قائم الزاوية وحادها ومنفرجها فمن اقسام المثلث، واما المكعب فمن المربع، واما الاسطوانة فمن المستطيل واذاثبت الدائرة ثبت المنحني ايضا ، وذلك اذاقطع المخروط اوالاسطوانة بسطح محارف غيرموازٍ للقاعدة ولاقائم عليها ، وقدعلمت في بيان اتصال الجسم الزام القائلين بالجزء للاعتراف بوجود الدائرة على طريقتهم ، واذاثبت الدائرة على اصلهم بطل اصلهم من اثبات الجزء باقامة الحجج الهندسية عليهم بالزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه، فيلزم عليهم النسب الصمية في كثير من المقادير ولايمكن تلك النسبة في العدد ،طلقاوبالزامهم قسمة الخط على اى وجه اريد، مثل ان يكون بحيث

ضرب مجموعه في أحد قسميه كمربع القسم الآخر ولايمكن تلك في كل عدد بل في بعض الاعداد الى غير ذلك .

فصل (٣)

في ان المستقيم والمستدير يتخالفان نوعا وتحقيق ان الكيفية باى معنى يكون فصلا للكمية

اما الاول فنقول : لاشبهة في ان بين افراد المستقيم والمستدير تخالفا، فهو اما بالعوارض الخارجية اوبالفصول الذاتية ، لكن الاول باطل وذلك لان الموصوف بالاستقامة اعني الخط لايخلو اما ان يجوز عند العقل بقائه و زوال وصف الاستقامة و جريان وصف الانحناء عليه اولا يجوز ، اذلا واسطة بينهما، لاجائز ان يبقى الخط بعينه في الحالين جميعا ، وذلك لان الخط نهاية السطح وعارضه كما ان السطح نهاية الجسم وعارضه ، ولايمكن ان يتغير حال النهاية الاويتغير حال ذى النهاية ، فمالم يتغير حال السطح في انبساطه وتماديه لايمكن ان يتبدل حال الخط من الاستقامة الى الاستدارة اوبالعكس ، ومالم يتغير حال الجسم في انبساطه وتماديه لايمكن ان يتبدل حال السطح ، فان الكرى من الجسم غير المكعب والدائرة من السطح غير المربع و اذا صار المعروض معروضا آخر بالعدد كان العارض غير العارض الاول بالعدد، فاذا امتنع بقاء المستقيم من الخط بعينه مع زوال الاستقامة ، فعلم ان الاستقامة اما فصله او لازم فصله و كذا المستدير من الخط يستحيل زوال استدارته الى الاستقامة اوالى استدارة اخرى مع بقائه بعينه .

فعلم ان الاستدارة و كذا افرادها المتخالفة في شدة التقويس وضعفها فصول ذاتية اولوازمها فالدوائر المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع، وعلى هذا القياس احوال السطوح في استوائها وتحديباتها من انها مقومات ومنوعات لاعوارض ومصنفات فمحيطات الكرات المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع، فالجسم اذا انحنى بعدما لم يكن، فلابد

هناك من تفرق اتصال و تقطع انبساطه يوجب كون السطح منقسما الى سطوح و كذا المستوى من السطح اذا التوى يوجب انقسام الخط الى الخطوط والقسمة فى المقادير توجب ابطالها فان السطح الواحد لايجوز ان يكون موضوعا للانبساط والانزواء ولا الخط الواحد موضوعا للطول والقصر ولا الجسم التعليمى الواحد يجوز ان يصير موضوعا للعظم والصغر بل التخلخل معناه كون المادة الاولى ممايتوارد عليه افراد المقادير.

واما المطلب الثانى

فاعلم : ان الفصول البسيطة مجهولة الاسامى الا باللوازم ولايجوز ان يكون مهية الفصل غير مهية الجنس، بل الفصول بالحقيقة هى وجودات مخصوصة يلزمها مهية الجنس وليس لزوم الجنس لها وعروضه اياها عروضا خارجيا اوذهنيا بمعنى ان يكون للعارض وجود وللمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من انحاء وجود الجنس ، لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايرة بينهما من جهة التعيين و الابهام كما بين الوجود الشخصى والمهية النوعية .

اذا تقرر هذا فنقول: لكل وجود فصل لازم مخصوص كما ان له لازما مشتركا هو المعنى الجنسى، فلما لم يمكن التعبير عن الوجود والتسمية له عبر عنه بلازمه المخصوص وسمى باسمه لما مر فى صدر هذا الكتاب ان الوجودات الخاصة مجهولة الاسامى وانما الاسامى للمعانى الذهنية والكليات المعقولة، فاذن قد ظهر ان مثل الاستقامة والاستدارة والكروية والتكعب وسائر الاشكال والزوايا التى هى من باب الكيف ليست بفصول ذاتية بالحقيقة للكم المتصل، و كذا الزوجية والفردية والتشارك والتباين والمجذورية والاصمية ليست بفصول بالحقيقة للكم المنفصل ، بل انما هى لوازم فصول و علامات لها اقيمت مقامها، فلايلزم ههنا كون مهية واحدة تحت مقولتين بالذات والآخر بالعرض.

تفريع

الدوائر المختلفة بالصغر والكبر مختلفة ، لما علمت انه يستحيل ان ينتقل

الخط الواحد من انعطاف مخصوص الى انعطاف آخر مع بقائه فى الحالين ، فكان ذلك الانعطاف المخصوص من لوازم مهية النوعية ، فما قاله المهندسون : ان وتر الزاوية القائمة من كل دائرة هو ربع الدور و مقداره تسعون درجة و كذا مقدار نصفه دائما خمس واربعون درجة ، وهو وتر نصف القائمة من القسى ، ليس مما يوجب ان يكون ارباع الدوائر المختلفة بالعظم والصغر متساوية ، بل يلزم ان تكون متشابهة لاتحادها فى الزاوية التى هى اوتارها او فى النسبة الى كل الدور ، فالاتحاد بين تلك القسى ليس فى المهية و لوازمها بل فى امر خارج ، فهى ليست متماثلة بل متشابهة او متناسبة و كذا الحكم فى سائر اجزاء الدوائر المتناسبة من القسى .

فصل (٤)

فى ان المستقيم والمستدير ليسا متضادين

وذلك لوجهين : احدهما : ان الموضوع القريب للاستقامة والاستدارة ليس واحداً بالعدد كما عرفت ووحدة الموضوع القريب شرط للتضاد بين امرين والوجه الاخر ان بين المتضادين غاية التخالف ، فالمستقيم وان كان فى غاية التخالف عن المستدير لكن ليس كل مستدير فى غاية التخالف عن المستقيم ، واحد الشيئين اذا كان ضدا للاخر يكون الاخر ضداًله ، فلو كان مطلق الاستقامة مضاداً لمطلق الاستدارة لكان المستقيم الشخصى يضاده مستدير شخصى واحد فان ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص كما ان ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم وليس الامر ههنا كذلك، فان كل خط مستقيم مشار اليه امكن ان يصير وتر ا لقسى غير متناهية لاتشابه بين اثنين منها وليس فيها ما هو على غاية البعد من المستقيم و ضد الواحد لايكون الاواحدا كمامر ، فلم يكن شىء منها ضداله ، واذا لم يكن شىء من تلك القسى ضداللوتر فلم يكن الوتر ايضاً ضداله اذالتضاد من النسب المتكررة فى الجانبين فاذا لم يوجد مستدير يكون فى غاية الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما، فكذا بين المستديرات

بطريق اولى .

فصل (٥)

فيماقيل من منع النسبة بين المستقيم والمستدير من المساواة والمفاضلة

قالوا : لا يمكن المساواة بينهما مستدلين بـان المستقيم لما امتنع ان يصير مستديرا فامتنع ان يصير منطبقا عليه ، فاذا امتنع الانطباق بينهما امتنع ان يوصف احدهما بـانه مساوللاخر اوازيد او انقص فلا يوصف بانه نصفه او ثلثه او عادلـه او مشارك له .

واورد عليهم انا نعلم يقينا ان الوتر اقصرمن قوسه وان القسي المتحدة الوتر بعضها اقصرمن الاخرى .

فاجاب بعضهم تارة بعدم تسليم ذلك كما بين الخط والسطح والجسم و سائر الاجناس المتخالفة ، و تارة بتسليم مطلق الزيادة والنقصان دون تجويز المساواة ، كما يعلم يقينا ان كل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من زاوية حادثة عن قوس وخط مستقيم مماس له واصغرمن زاوية تحدث بين قطر الدائرة ومحيطه، لكن يستحيل ان يقع المساواة بين مستقيمة الخطين ومختلفهما .

وصاحب المباحث رجح الاول فقال : والاولى ان يمنع كون القوس اعظم من الوتر كيف والاعظم مايوجد فيه الاصغر وليس يمكن ان يوجد في القوس مثل الوتر . بل ذلك بحسب الوهم وان المستدير لوامكن صيرورته مستقيما لكان حينئذ يوجد فيه مثله وزيادة ، ولما لم يكن ذلك كان التفاوت بحسب وهم غير ممكن الوجود .

اقول : لقائل ان يقول : هم صرحوا بان التطبيق بين الدائرة والخط المستقيم وان لم يمكن بحسب الآن دفعة لان الملاقاة بينهما في كل آن لايمكن الا بنقطة ، لكن يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كمافي الكرة المدحرجة على سطح مستو ، فان

كان كذلك امكن اتصافهما بالمساواة والمفاضلة ، و لذلك عرف ارشميدس الخط المستقيم بماسبق ، ثم استحالة ان يصير شيء شيئاً آخر لايستلزم استحالة انطباقه عليه لكن يمكن دفعه بان اشتمال الزايد على المثل بالقوة القريبة من الفعل معتبر في المفاضلة ، وذلك منتف هيهنا اذليس بعض المستدير مماثلا في المهية للمستقيم .

اللهم الا ان يقال : ان المماثلة بينهما باعتبار الجنس القريب المأخوذ مجردا عن الزوائد العقلية (الفصلية خ‍ل) من الاستقامة والاستدارة اعني المقدار الخطي المنقسم في جهة واحدة فقط دون غيرها من المخصصات ، فان هذه التعليميات امور خيالية للوهم ان يجردها عن المواد و نحن نعلم ان الخيال يقدر ان يصير المنحنى مستقيما و المستقيم منحنيا مع بقائه ، وان لم يمكن للخيال ان يتخيل مطلق المقدار مجردا عن خصوصيات الخطية والسطحية والجسمية لشدة ابهامه الجنسي .

فلاجل ذلك ساغ القول بوجود النسبة بين الخطين المختلفين و السطحين المختلفين بوجه من الوجوه كما في الوجود الزماني اوبحسب الخيال لابحسب الخارج ولافي الوجود الدفعي .

وهذا مايمكن ان يقال وبالله التوفيق .

المقالة الثانية

في الشكل وفيه فصول:

فصل (١)

في تعريفه

قد عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حدوا حداوحدود وهومسطح ومجسم وذوالحداذاكان سطحا كان حده خطا واذا كان جسما كان حده سطحا واما النقطة فلم يكن حدا للشكل، اذالهيئة الحاصلة للخط باعتبار كونه محدوداً بنقطتين لايسمى شكلاولا الخط

باعتباره . وان كانت احاطتهما بالخط تامة لا كما زعمه بعضهم انه يخرج بقيد كون الاحاطة تامة اما كون المحيط حدا واحدا فكما للدائرة والكرة ، واما كونه حدودا متعددة فكما للمربع والمكعب وكما لنصف الدائرة ونصف الكرة اذا كانت الحدود مختلفة

فاذا تقرر ذلك فنقول : في كل شكل امور ثلثة : احدها الموضوع ، والثاني حده اوحدوده ، والثالث الهيئة الحاصلة فيه

فالمربع مثلا حقيقة ملتئمة من سطح و حدود اربعة و هيئة مخصوصة يسمى بالتربيع وهي مغائرة لذلك السطح والحدود ، ولذلك لايحمل عليه وعليها ولاشيء منهما يحمل عليه .

فلايقال التربيع مايحيط به الحدود الاربعة ولا العكس ولا التربيع هو السطح ولا العكس لان المربع عبارة عن سطح يوصف بكذا او كذا ولاشك ان السطح وان اخذ مع الف قيد، فانه لايخرج من كونه سطحا، فظهر ان هذه المقادير المحدودة ليست من باب الكيف ولا يجوز ان يكون المركب من المقدار والهيئة المخصوصة من باب الكيف وان لم يكن من باب الكم ايضا لما علمت من امتناع كون مهية واحدة تحت مقولتين او جنسين متباثنين وقد علمت ايضا ان مايعد من الفصول الذاتية لانواع المقادير والاعداد ليست هذه الكيفيات بل هي امور مجهولة تعرف بهذه اللوازم ولا استحالة في كون بعض المقولات لازما لبعض اخرى في الوجود ، فاذن قد وضح ان الذي يمكن ان يعد من باب الكيف هو الهيئة العارضة فاذا ثبت هذا فيشبه ان الرسوم المذكورة في الاشكال غير محققة للامور التي هي من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون ، وكذا الاحكام فيقولون : هذا الشكل مساو لشكل آخر او اعظم او اصغر او نصفه او ثلثه ، كما يقولون: ان المسدس على الدائرة اعظم منها والذى في الدائرة اصغر منها ، وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف كل من الباقيين و كل منهما نصفها ، فانما يعنون بذلك المقدار المشكل، لاشكله ، لان الشيء الذي يحيط به الحدود بالذات هو المقدار ، والمقدار كم بالذات والشكل كيف والكيف

ليس بكم ، فان المربع غير التربيع والمدور غير التدوير .

اقول : بقى هيهنا شيء آخر ، وهو انه كما ان الواحد قد يعني به نفس الواحد بما هو واحد وقد يعنى به شيء آخر هو واحد ، وكذا المضاف قد يعنى به نفس المضاف لامقولة اخرى كالجوهر او الكم اوغيرهما هو المضاف وقد يعنى به شيء آخر هو ذو اضافة كذات الاب الموصوفة بانه اب ، فكذا الحكم هيهنا ، فالمثلث يمكن ان يراد به نفس المثلث لاشيء آخر ذو تثليث ، كما يقال ابيض ويعنى به العارض ، فحينئذ لم يبق بين الشكل والمشكل فرق ، وايضا لو فرض مقدار المثلث مجردا عن المادة كما في التخيل لايحتاج في كونه مثلثا الى كيفية عارضة له حتى يصير بها مثلثا ، بل ذاته بذاته مثلث و تثليث اى ما به يكون الشيء مثلثا .

واما ان اريد بهذه الاشكال نفس المعاني المصدرية الانتزاعية فليست حينئذ الا امرا عقليا اعتباريا من باب النسب الاضافية العقلية كالشيئية و الجوهرية وامثالها فالمهندس يريد بالاشكال نفس هذه المقادير المحدودة ، فهى اشكال و مشكلات كما وصفنا و اما غيرهم فيريدون بالشكل المعنى العارض للمواد الطبيعية المأخوذ مفهومه من حالة انفعالية تعرض للجسم الطبيعي من جهة مقداره .

هذا ما تيسر لنا في تحقيق هذا المقام وهو ثاني تلك الابحاث المشكلة لكنا نقول يشتبه امر هذه الهيئة الشكلية بامر الوضع وهو ثالث الابحاث الخمسة المذكورة في صدر الكلام في هذا النوع فلنتكلم فيه .

فصل (٢)

في ان الهيئة المذكورة هل هي من الكيف اومن الوضع

اما وجه الاشتباه بين الشكل والوضع فلان الشكل هيئة (١) حاصلة

---

١ - ولو قيل في وجه الاشتباه ان الشكل هيئة للشيء باعتبار نسبته الى الخارج وهو الحد الواحد او الحدود المحيط او المحيطة به والوضع هو الهيئة للشيء بسبب نسبته الى ــــ

فى المقدار او المتقدر من جهة احاطة حده او حدوده به وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض، ولاشك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة اطرافه وحدوده اليه فهو من الوضع .

واما وجه الحل فنقول : قد عرض هذا الغلط = من جهة اشتراك الاسم فى معانى الوضع فيقال : وضع لحصول الشيء فى موضعه و هذا هو نفس مقولة الاين و يقال لكون الشيء مجاوراً لشيء من جهة مخصوصة كما يقال: هذا الخط عن يمين ذلك الخط وهذا المعنى نوع من مقولة المضاف بل هو نفس المجاورة (١) ولا شك ان مهيته معقولة بالقياس الى غيره ويقال وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض فى الجهات ، بسبب حصول الوضع الاضافى لاجزائه حتى اذا وجدت اجزائه على اضافة ما لبعضها الى بعض حصل للكل بسبب ذلك هيئة وهى الوضع .

فهذا المعنى هو المقولة. فالمجاورة المخصوصة صفة للاجزاء من باب الاضافة، والوضع صفة للمجموع ، فان الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين كل عضو منه وعضو آخر هى صفة للاعضاء ومع ذلك لابد ان يكون لها نسبة الى ما يخرج عنها اذ لو ثبت نسب الاعضاء وبقية الاجزاء الداخلة على نسبها و زالت النسبة بينها وبين الخارج عن جواهرها لم يكن الجالس جالسا .

فاذا تقرر هذا فمن قال : ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه :

احدها : انه اخذ الحدود مكان الاجزاء وانما الاعتبار فى الوضع بالاجزاء وفى الشكل بالمحدود .

و ثانيها : انه زعم ان هذا الوضع من المقولة الخاصة و ليس كذلك بل من

→ الخارج فيكون الشكل من الوضع لاندفع ماسيذكر المصنف قدس سره فى بيان الغلط من الوجه الاول والثانى وكان وجه الغلط هو الثالث وعليك بالتامل الصادق فتامل .

(اسماعيل ره)

١ - اى هو مضاف حقيقى لامضاف مشهورى (اسماعيل ره)

المضاف، والذی من المقولة هو وضع اجزاء الشیء عند شیء خارج او مباین لا وضع اجزائه فی نفسه .

وثالثها : انه زعم ان الشیء اذا کان متعلقا بمقولة فهو منها ولیس کذلک فان المربع لایحصل الا بعدد الخطوط ولیس المربع عدداً بل مقداراً فالتربیع وان حصل من وضع بین حدوده لایلزم ان یکون من الوضع فلم یکن الشکل داخلا فی مقولة الوضع.

فان قلت : الیسوا جعلوا الکیف مالایوجب تصوره تصور غیره وهیئة التربیع یوجب تصورها تصور غیرها ، فان تلک الهیئة لایمکن تصورها الا عند تصور النسب بین اطراف المربع التی لایعقل الا بعد تعقل السطح واطرافه .

قلنا : هذه الکیفیة اعنی الشکل لیس ان تصورها ممایتضمن تصور غیرها وان کان تصورها بسبب تصور غیرها ، وبین المعنیین فرق ، فان الشکل هیئة تحصل للشیء بسبب هیئة نسبیة تحصل بین اطرافه لا انه بعینه تلک الهیئة النسبیة بل الشکل صفة قارة ومابین الحدود اضافات کالمیمنیة والمیسریة والفوقیة والتحتیة و غیرها من صفات المجاورة .

فقد علم : ان الشکل لایتعلق بالوضع بمعنی المقولة بل بالوضع الذی من الاضافة علی وجه السببیة لا الدخول .

ثم ان الدائرة لایتعلق بهذا الوضع ایضاً بل یتم حقیقتها بان لحدها هیئة خاصة فی الانحناء ، واما هیئة محیط الدائرة ومحیط الکرة وامثالها فهی هیئات بسیطة من هذا الباب وان لم یسم اشکالا لعدم صدق الرسوم علیها الا ان یعمم فی التعریف .

وقیل : الشکل هیئة تحصل للمقدار من جهة کونه محدوداً بحد او من جهة کونه حداً للمحدود .

فصل (٣)

فی حال الزاویة وانها من ای مقولة هی وهو البحث الرابع

اما الفرق بینها و بین الشکل فبان الزاویة انما هی زاویة لاجل کون المقدار

محدوداً بین حدین او حدود متلاقیة بحد، فالمسطحة مثلا هو الشیء الذی یحیط به حدان متلاقیان بنقطة سواء احاط معهما ثالث اورابع اولایحیط ، فان لم یحط معهما ثالث ، فلایخلوایضاً حداه یلتقیان عند حد مشترك آخر لهما اولایلتقیان بالفعل ، سواء التقیا اذامدا اولم یلتقیا ولو مدا فی الوهم الی غیر النهایة ، فان التقیا فیکون کمحیطی الاهلیلجی ، والهلالی ، والنعلی وغیر ذلك .

فالسطح الذی لایتحدد بثالث فحاله من حیث کونه بین حدین متلاقیین او هو من تلك الحیثیة زاویة والذی یتحدد بحد او حدود غیرهما او یتحدد بحدین یلتقیان فی الجانبین فحاله تلك او هو من تلك الحیثیة شکل ، فان لم یعتبر کون السطح وان احیط به فی جمیع الجوانب الاحاطة من جهة حدیه الملتقیین بنقطة واحدة کان بهذا الاعتبار زاویة وبالاعتبار المذکور شکلا، فالنظر فی السطح بکونه بین حدین یلتقیان عند نقطة غیر النظر فیه بکونه محدوداً فی جمیع الجوانب سواء کان بخط کالدائرة او بخطین کنصفها وکالاهلیلجی .

فالاول : اعتبار الزاویة والثانی اعتبار الشکل فالحد نظیر الحد والمقدار نظیر المقدار والهیئة نظیر الهیئة ، فکما ان المهندس اذا قال شکل ذهب الی المشکل فکذا اذا قال زاویة کان المراد السطح ذا الزاویة .

وکذا اذا قیل منصفة اومضعفة اوعظمی اوصغری و کذا الکلام فی الزوایا المجسمة بحسب الاعتبارات المذکورة فاذن یمکن ان یظن احد ان الخلاف فی ان الزاویة کم او کیف بعینه ، الخلاف فی کون الشکل کما او کیفا حتی یرجع الی تخالف اصطلاحی المهندسین وغیرهم لولا شیء یمنع عن ذلك و هو ان ذا الزاویة المسطحة لاینقسم الا فی جهة واحدة وهی الجهة التی بین الضلعین المحیطین لا الجهة الاخری التی بین الرأس والقاعدة .

وکذا المجسمة لا تنقسم الا فی جهتین دون الثالثة التی بین رأس المخروط وقاعدته ، فهذا مما یوجب الشك فی امر الزاویة هل المسطحة منها هی عین السطح ،

والمجسمة عین الجسم عند المهندس اوغیرهما .

وكذا الهیئة العارضة هل عرضت للسطح فی المسطحة وللجسم فی المجسمة او لغیرهما ولاجل هذا الشك قد تكلف بعض الناس بما لا یعنیه وهو ان الزاویة جنس آخر من الكم متوسط بین الخط والسطح وفی المجسمة بین السطح والجسم، ظنا ان الخط یتكون عن حركة النقطة والسطح من حركة الخط بتمامه وكلیته علی عمود عرضا ، فاذا ثبت احد طرفیه ویحرك فعل شیء بین الخط و السطح و كذلك بین السطح والجسم ، و هو توهم فاسد ، فان المقدار الذی بین الخطین سطح بالضرورة لانقسامه الی جهتین من حیث هو سطح ، و كذا المقدار الذی عند تلاقی السطوح الی نقطة تقبل القسمة الی ثلاث جهات بالضرورة فهو جسم بالضرورة ، وان كان سطح الزاویة من حیث هو ذو زاویة اوزاویة لایقبل الانقسام الافی جهة و كذا قیاس الجسم الذی هوذوزاویة اوزاویة لاینقسم الافی جهتین دون اخری .

فالحق ان الزاویة المسطحة عند المهندس سطح محدود فی الواقع اعتبر تحدید بعض جهاته دون بعض باعتبار هیئة عارضة له وعند الطبیعی نفس تلك الهیئة العارضة للسطح بالاعتبار المذكور .

وكذا فی المجسمة فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الابحاث و هیهنا شیء آخر وهو ان الهیئة الحاصلة للمقدار الجسمی باعتبار وقوعه بین سطحین یلتقیان عند خط سواء كان احدهما قائما علی آخر قیاما معتدلا اومائلا الیه اوعنه هل یسمی زاویة مجسمة ام لا .

قال الشیخ فی قاطیغوریاس الشفاء : بالحری ان یكون هیهنا معنی جامع للزاویة التی عن خطین والتی عن سطوح عند نقطة والتی عن سطحین عند خط ویكون هذا المعنی الجامع كون المقدار ذا حدود فوق واحدة ینتهی عند حد واحد مشترك لها من حیث هو كذلك ، فان حصل اسم الزاویة لهذا المعنی الجامع لم یكن بعیداً عن الصواب وكان انتهاء الزاویة المجسمة عند النقطة لا لانه زاویة ، اذ له من تلك الحیثیة ان ینتهی حدوده

عندحد واحدثم عرض ان كانت الحدود خطوطاعرض ان كانت النهاية نقطة، ثم ان ابى احد هذاوجعل اسم الزاوية للمقدارمن حيث هومنته الى نقطة لم ناقشه فيه وصار معنى الزاوية اخص مماذكرناه وخرج من جملة الزاوية ، ومن جملة الشكل شیء يعرض ايضاً للمقادير من جهة الحدود .

فصل (٤)

فی احتجاج كل من الفريقين فی امر الزاوية انها كم او كيف

احتج القائل بانها كم ، لقبولها القسمة وقبولها المساواة واللامساواة وهذامشترك بين الكم والكيف المختص به ، والفرق بينهما بان فی احدهما بالذات وفی الاخر بالعرض فاصل قبول القسمة والمساواة و عدمها على الاجمال لايكفی فی هذاالمطلب .

واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بانه قال : كل زاوية فان حقيقتها تبطل بالتضعيف مرة اومرات ولاشیء من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف مرة اومرات فلاشیء من الزاوية بمقدار .

بيان ذلك : ان القائمة اذاضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها والحادة اذا ضوعفت مرات بطلت حقيقتها فثبت ان الزاوية تبطل بالتضعيف .

اقول: يمكن الجواب بان الزاوية نوع من المقدار او صنف منه و تضعيفها وان ابطلها من حيث كونها نوعاً مخصوصا ولكن لم يبطلها من حيث كونه مقداراً ، فان الثلاثة مثلا نوع من العدد اذا ضوعفت لم يكن المجموع ثلثة بل ستة فبطلت بالتضعيف من حيث كونها نوعا خاصا ولم يبطل من حيث كونها عدداً ، الاترى ان القوس كنصف الدائرة خط بالاتفاق فاذا ضوعفت لم يبق كونها قوسا بل خطا مستديراً .

واحتج من قال انها من الكيف : بانها تقبل المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذی هو الكم ، فاذن ذلك لها بالذات فيكون كيفا .

واما قبولها المساواة وعدمها فبسبب موضوعها الذى هو الكم كما ان الاشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها.

ويرد عليه : ان اتصاف الشيء بصفة اذا لم يكن بالذات كان اما بواسطة معروضة او بواسطة عارضة فما لم يبطل كون اتصاف الزاوية بالمشابهة بواسطة امر عارض لم يظهر بمجرد ابطال كون الاتصاف بها بواسطة المقدار المعروض ان قول المشابهة عليها قول بالذات ، وهم ما ابطلوا ذلك فلم يظهر ما ادعوه .

والانصاف ان وزان الزاوية كوزان الشكل في ان فيهما مقداراً قابلا للقسمة و المساواة واللامساواة و غيرها في ذاته و مقداراً من حيث كونه معروضا لهيئة خاصة تحصل لاجل تلاقي خطيه عند نقطة كما في المسطحة مثلا و نفس تلك الهيئة العارضة .

فالاول : اى المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح ، مع قطع النظر عن عارضه خارج عن كونه زاوية .

والمعنى الثاني : هو الزاوية عند المهندسين .

والمعنى الثالث : هو الزاوية عند غيرهم ولا اشتباه في هذه المعاني، انما الاشكال فيما مر ان السطح المذكور لم يخرج من كونه سطحا لاجل كونه ذا هيئة مخصوصة، فلماذا لا يقبل الانقسام في الجهتين كسائر السطوح المكيفة بالكيفيات الاخر كاللون وامثاله .

والحل ما اشرنا اليه و نوضح ذلك فنقول في الفرق بين هذه الكيفية، والكيفية الانفعالية بان تلك الكيفيات تحل في نفس المقدار بل في ذى المقدار من حيث ذاته المنقسمة فلاجرم ينقسم بانقسام المحل باى قسمة وقعت .

وهذا بخلاف عروض الكيفيات التي تختص بالكم فان حلولها في الاكثر لاجل هيئات التناهي والانقطاع والتناهي معنى يخالف معنى المقدار لانه عدم المقدار مع شيء ذى اضافة اليه والمقدار الماخوذ مع نهاية مخصوصة اووحدة خاصة لايلزم ان يكون منقسما باجزاء متماثلة مماثلة للكل الماخوذ بتلك الحيثية كالدائرة مثلا، فانها سطح معروض لوحدة خاصة من جهة حده ونهايته ، وهو غير قابل للقسمة باجزاء متماثلة مماثلة للكل

اذ ليست اقسامه كلها دوائر باى وجه انقسم .

واما قولك : نصف دائرة او ثلث دائرة فالمراد منه جزء مادته لا جزء صورته فمعنى نصف الدائرة كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض لخط واحد، وهذا كما يقال نصف الفلك او نصف الحيوان واريد به نصف المادة ، بما هي مادة لا بما هي جنس ولا بما هي مقيدة بكمال مخصوص .

فهكذا حال الزاوية فانها تقبل الانقسام باجزاء يمكن ان ينحفظ فيها القيد المأخوذ بكماله الا فيما يرجع الى الجزئية والكلية ، فان الكمال السارى فى ابعاض الشيء لا بد وان يكون جزئه كجزئه اصغر من حصة الكل كالكل ، وذلك القيد هو كون السطح عند ملتقى الخطين فلا جرم انقسمت بخط يقع بين الخطين المتلاقيين اخذا من الوتر الى الرأس ، او بخطوط كذلك الى لا نهاية لانها تنحفظ في جميع هذا النحو من القسمة حال الحيثية المذكورة الا فيما هو من ضرورات التجزية بالمتماثلات كما مر و لا يقبل الانقسام بنحو آخر من حيث كونه زاوية لعدم انحفاظ تلك الحيثية فيه وانما ينقسم من جهة اخرى بما هي سطح فقط لا بما هي زاوية و نظير حال الزاوية فى قبول القسمة فى احدى الجهتين دون الاخرى حال الاسطوانة المستديرة او المضلعة وهى مقدار وجسم بلا شبهة لكنه من حيث كونه ذا شكل اسطواني او شكلا اسطوانيا قابل للقسمة في جهة ما بين القاعدتين دون باقى الجهات لعدم انحفاظ الهيئة الا فى تلك القسمة دون غيرها والله ولي الهداية .

فصل (٥)

في نفي الاشد و الاضعف و التضاد في الاشكال

هذا الجنس من الكيفيات لا يقبل الاستحالة فلا يقبل التضاد ، فلا مربع اشد تربيعا من مربع ولا عدد اشد زوجية من عدد آخر و ذلك لان كل ما يقبل الاشدية ، فلا بد ان ينازع بالاضعف والاشد فى الموضوع القريب كالسواد والبياض والحرارة

والبرودة في الانفعاليات وكالمصحاحية والممراضية في القوة واللاقوة ، وكالعلم والجهل ، والسخاوة والبخل في النفسانيات ، فينسلخ الموضوع من بعضها الى البعض انسلاخا من كيفية منها وتلبسا بالاخرى وهذا دأب جميع الاضداد (١) التي بينها وسائط التي ليس زوال الموضوع عن احدها مقارنا لوجود الطرف الآخر بل ربما خلا عن الطرفين الى توسط ، فهذه الواسطة كانها محدودة كالعدالة التي في حاق الوسط بين افراطين والعفة التي هي متوسط بين افراطين لكن هذه المتوسطات اذا قربت المواد الجزئية و اعتبرت في الاشخاص ربما لم يعتبر توسطها الحقيقي فقيل عدالة زيد اشد من عدالة عمرو و ان كانت العدالة بحسب ما يدرك بالحد لا بالحس لايقبل الازيد والانقص .

واما هذا الجنس الرابع من الكيفية التي تختص بالكم فهي من الامور التي لا اشدية ولا اضعفية لها فلا اضداد لها كالمربع والمخمس وغير ذلك ، فانها لاتقبل الاشد والاضعف ولا الازيد والانقص فاذا زيد المربع فيراد بالمادة لا بصورة التربيع ولم يتيسر زيادة المادة مع اتحاد التربيع الحقيقي بل تشكلا شبيها به قد خفي عند الحس تخالفه له ، فيكون تربيع اصح من تربيع آخر لكونه تربيعا حسيا لا حقيقيا كالعدالة في زماننا هذا ، فانها توجد بحسب الحس لا بحسب الحقيقة ، فيقال فلان اعدل من فلان .

واما كون حرارة اشد من حرارة اخرى او سواد اشد من سواد آخر فليس ذلك بحسب الحس فقط ، بل بالحقيقة وليس حال الحرارتين في ان احدهما اشد كحال التربيعين في ان احدهما اصح تربيعا بل ذلك بحسب الحقيقة ، وهذا بحسب الحس كالعدالتين فالمربع الحسي كالعادل الحسي يقبل الاشد والاضعف حسا لا حقيقة .

---

١ - حاصل الكلام ان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد مشخص ولا يجتمعا فيه و موضوع هذا الجنس من الكيفيات يمتنع بقائه بعينه مع تبدل بعضها الى بعض وكذا الاشد والاضعف يجب ان يكون موضوعهما بحيث يمكن ان يزول عنه الاشد ويتلبس بالاضعف مثلا مع بقائه بعينه وهذا لا يمكن في موضوع هذا الجنس من الكيفيات فلذلك لا يقبل الاشد والاضعف وليس فيه ارشاد ، فتدبر . (اسماعيل ره)

وقدعلمت : ان الاستقامة والاستدارة لايقبل التضاد وكذا التحديب و التقعير ليسا بمتضادين لان محل هذه الكيفيات اما الخطوط و اما السطوح فيستحيل ان يصير السطح المقتب مستويا اومقعرا مع بقائه في الحالين فسقط ظن من توهم ان في الامور السماوية تضاداً لاجل مافيها من التقبيب والتقعير لان موضوعهما سطحان متغايران يمتنع اتصاف احدهما بمثل ما يتصف به الآخر .

واما الزوجية والفردية فيتوهم في ظاهر الامر انهما متضادتان وليس كذلك لعدم تعاقبهما على الموضوع ولان كل معنيين (١) وان سميا باسمين محصلين لايكفي في كونهما متضادين عدم اجتماعهما في الموضوع فان الفرد و ان كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى ، اذ الزوج هو العدد المنقسم الى متساويين والفرد هو الذى ليس كذلك فمجرد كونه لا ينقسم لايوجب الاسلبا يقارن جنس الموضوع لانوعه و هذا لايوجب الضدية ، فان فهم للفردية معنى محصل فذلك المعنى اكثر احواله انه معنى مباين لايشارك في الموضوع ، هذا خلاصة ماذكره الشيخ في هذا المقام .

المقالة الثالثة

في حال الخلقة و كيفيات الاعداد وفيه فصول:

فصل (١)

في حال الخلقة وهو البحث الخامس

انك قدعلمت مماذكر مراراً ان وحدة الوجود معتبرة في جميع الحقايق في

١ـ يعني ان الضدين يجبان يكونا امرين وجوديين يتعاقبان على موضوع واحد بعينه ولايجتمعان فيه من جهة واحدة والزوجية والفردية ليستا كذلك لان الفردية عدمية وعلى تقدير كونها وجودية لايتعاقب مع الزوجية على موضوع واحد بعينه فيكون هذا دليلا آخر باعتبار الجزء الاول ،فتأمل . (اسماعيل ره)

كل تقسيم بحسب حال المقسم ففي التقسيم الى الانواع يعتبر الوحدة النوعية وفي الاشخاص الشخصية والافلم يكن شيء من التقسيمات منحصراً عقلا في اقسامه كالكلمة اذاقسمت الى انواعه لم تكن منحصرة في الاسم والفعل والحرف بل يلزم انواع غير متناهية في الكلمة بحسب تركيب بعضها الى بعض انحاء من التركيب فاذن لقائل ان يقول: ان الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل، كل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لكل شيئين يجتمعان نوعية علیحدة بلغت الانواع الى حد اللانهاية لامرة واحدة بل مراراً غير متناهية .

فالجواب : امابما اشرنا اليه سابقاً اذلا داعي يلجئنا الى القول بكون الخلقة كيفية وحدانية اوحقيقة واحدة وان كان الاسم واحداً اذ كثيراً ما يكون الاسم واحدا محصلا والمسمى كثيراً اوغير محصل .

واما بان نقول ان الشكل اذاقارن اللون حصل بسبب وجودهما كيفية اخرى بها يصح ان يقال انه حسن الصورة اوقبيح الصورة فهما كالسببين لوجود الخلقة لا المقومين لمهيته فالحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده اوللون وحده غير الحسن والقبح الحاصلين للخلقة فلما حصل للخلقة خاصة لم يحصل لواحد منهما ولا للمجموع على سبيل التوزيع ، فعلم انه يحصل هيهنا هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلاجرم كانت هيهنا هيئة منفردة سميت بالخلقة موصوفة بالحسن والقبح بالمعنى المغاير لما في كل واحد من اللون والشكل من حسنهما وقبحهما لكن هذا الوجه انما يتم ان لوثبت ان الحسن اللازم لحلقة ما ليس امراً تأليفيا مركبا من حسن اللون وحسن الشكل وكذا القبح وهذا محل تأمل وليس البحث من المهمات فلابأس باغفاله .

فصل (٢)

في انه هل يجوز تركيب في الاعراض من اجناس و فصول اومادة و صورة عقليتين

المشهور عند الجمهور عدم تجويز ان يكون لانواع من الاعراض (١) تركيب

١- يعني ان الاعراض يكون لها من العلل الاربع علة الوجود وهي العلة الفاعلية والعلة-

من جنس وفصل تجويزهم في الجواهر ولاجل ذلك استشكلوا حال الخلقة في ان يكون نوعاواحداً من الكيفيات .

والشيخ اجاب عنهم: بانالانمنع ان يكون اعراض مركبة من اعراض كيف والعشرة عرض لانه عدد فهو كم مركب من خمسة وخمسة والمربع عرض وهو ملتئم من ان يكون هناك محدود وحدود اربعة بل نعني ان الجواهر قديوجد فيها مايناسب طبيعة جنسها ومايناسب طبيعة فصلها وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس والآخر طبيعة الفصل ، والاعراض لايوجد فيهاذلك ، وان وجدت لها اجزاء فلا يكون جزء منها جنسا والآخر فصلا .

اقول: وفي كلامه بعض مؤاخذة، فاولا انه قدصرح في الالهيات ان العدد كالعشرة ليس مركبا من الاعداد كالخمسة ، والخمسة للعشرة ، ولاالاربعة والستة ولا غيرهما بل من الآحاد ، فالحق ان مهية العدد امر بسيط لااختلاف اجزاء فيها لكنها ضعيفة الوحدة لانها عين الكثرة فاختلاف انواعها بمجرد زيادة الك: ة ونقصها، فلاجل ذلك لاتمامية لانواعها .

وثانيا: ان المربع سواء اريد الهيئة العارضة اوالذي لمهندسون فهي مهية

←الغائية دون علة القوام وهي العلة المادية والصورية اوالجنس والفصل والفرق بين الجنس والمادة ، وكذاالفصل والصورة انما يكون بمحض الاعتبار فمالامادة له لاجنس له وكذامالاصورة له لافصل له والاعراض ليس لها مادة ولاصورة فليس لها اجناس وفصول بل هي بسائط خارجية يمكن للعقل تحليلها الى عام يسمى بالجنس وخاص يسمى بالفصل .

وقيل: لايلزم ان يكون مأخذ الجنس والفصل المادة والصورة الخارجيتان بل يكفي لاخذهما المادة والصورة العقليتان ويجوز التركيب في الاعراض من المادة والصورة العقليتين فيكون لها اجناس و فصول وهذا التركيب لاينافي البساطة الخارجية والحق ان مراد المشهور نفي المادة والصورة الخارجيتين اذلاريب ان للاعراض اجناسا وفصولا و عوالي اجناسها منحصرة في تسعة كماهو المشهور . (اسماعيل ره)

بسيطة بحسب الخارج، وان كان لها جنس وفصل عقليان عند التحليل ، فان السطح و الخطوط الاربعة والنقاط ، ليست اجزاء لحقيقة المربع او التربيع والالزم تركيب حقيقة واحدة من اجناس مختلفة، وهو محال كما افاده هو وغيره من الحكماء المحصلين بل الامور المذكورة من الشرائط الخارجية دون المقومات .

واما تحقيق البحث السادس وهو ان يعرف ما يتركب وجوده من مبدئي اثرين الى ايهما اميل ، فقد اشرنا في نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعية الى قاعدة وضعناها لتعرف حال الشيء الصوري في انه جوهر اوعرض بها يعرف ان المشكوك فيه جوهر اوعرض فقد وضع هيهنا نظير تلك القاعدة .

فقال الشيخ : لايخلو اما ان احدهما اولى بان يكون موصوفا والآخر صفة كالمربع الذي يعني به سطح ذو هيئة، فان السطح هو الموصوف والهيئة عارضة له، فالجملة من مقولة الموصوف، فان السطح ذا الهيئة سطح لاهيئة والمجموع يحق عليه انه سطح .

واما اذا اختلفا وليس احدهما اولا للشيء والآخر ثانيا بسبب الاول وبعده فان ذلك الاجتماع منهما يكون جمعا عرضيا ولايكون على سبيل امر له اتحاد في طبعه. ويكون كحال الكتابة والطول فلايكون للكتابة والطول اجتماع يحصل منه جملة واحدة فلايستحق ذلك مقولة بل يدخل في المجموع ، والمجموع مركب فيكون مقولات هذه الاشياء ايضا مركبة من مقولات .

اقول: التحقيق ان الواقع تحت شيء من المقولات او الاجناس لايكون الاامراً وحدانيا والتركيب لايكون الا بحسب مايخرج عنه وحقيقة المربع ليست الامقداراً فقط مع تعين خاص وذلك التعين هو فصله المتحد مع جنسه في الوجود و الجعل و وجود الخطوط والزوايا ، والنقاط كلها من لوازم ذلك الفصل لامن اجزائه ، وهكذا الامر في جميع الاشكال المسطحة والمجسمة الكثيرة الاضلاع وغيرها. فالمجسم الذي هو ذو اثني عشر ضلعا مخمسات مثلا مقدار واحد يتحصل بفصل واحد لاتركيب له الا

باعتبار اللوازم، ولوسئلت الحق: فالامر فيمايسمى بالمركبات الجوهرية ايضايجرى مجرى ماذكرناه لكن الحدود قديؤخذ من ذات الشيء باعتبار معنى يعمه وغيره و معنى يخصه كلاالمعنيان في ذاته من حيث هي مصداق لهما، وقديؤخذ من امور مكتنفة، فالجنس من مادته والفصل من صورته وان كانت الصورة بحيث يكون فيها كفاية في جميع المعاني التي توجد في مادتها المقومة بتلك الصورة وسنرجع الى زيادة امعان لهذاالمطلب انشاءالله تعالى .

فصل (٢)

في خواص الاعداد و كيفياتها

البحث عن هذه الامور اليق بالعلوم الجزئية مثل الارثماطيقي والمساحة و غيرها ، والذى نختار ان نذكره ههنا امور :

احدها : ان لاتضاد بين احوال العدد كالزوجية والفردية والعادية و المعدودية والصمم والتشارك والقسمة والضرب ، فان هذه الامور بعضها ممايفقد فيه بعض شرايط التضاد وبعضها ممايفقد فيه اكثر الشرايط في التضاد ، والجمع مشترك في ان لااشتراك لاثنين متخالفين منها في موضوع واحد قريب لهما وبعض الطرفين مما يكون احدهما عدميا وبعضها كالقلة والكثرة وان فرضا وجوديين ليس في كل منهما غاية التخالف عن الآخر فلاتضاد في خواص العدد كما لاتضاد في اصل الاعداد .

وثانيها : ان لااشتداد وتضعف ولاازدياد وتنقص في تلك الخواص لما مرمن ان الموضوع لايستحيل من فرد الى فرد ، فكما ان القوس الواحد لايشتد في تقوسه وانحنائه الى انحناء اشد بل يبطل عند ذلك ، فكذلك لايشتد العدد في زوجيته او تكعبه وتجذيره الى زوجية اخرى اتم زوجية كزوج الزوج او جذر الجذر او كعب الكعب الابان يبطل موضوعه الى موضوع آخر .

وثالثها : ان الزوجية والفردية ليستامن الامور الذاتية لانهما مقولتان على ما

تحتهما من الاعداد المتخالفة الانواع بمعنى واحد محصل ، ولو كانتاذاتيتين لبعض مايدخل فيهما لكانتاذاتيتين للكل ممايدخل فيهما ، اذلامزية للبعض على البعض فى نفس شيء من هذين المعنيين ، فيلزم ان يكون معنى الزوج داخلافي حقايق جميع الازواج وكذا الفرد في جميع الافراد ، واذا كان كذلك لكنا لانعرف عدداً الا و نعرف بالبديهة انه زوج اوفرد وليس كذلك ، فان العدد الكثير لايعرف زوجيته و فرديته الا بالتامل ، فعرفنا انهما ليسا بذاتيين (١) والالكانا بين الثبوت لماتحتهماوليكن هذا آخر ماقصدنا ايراده من الكلام في مقولة الكيف ولواهب العقل ثناء لايتناهى ولرسوله وآله صلوة لاتحصى .

الفن الثالث

في بقيةالمقولات العرضية وفيه مقالات :

المقالة الاولى في المضاف وفيه فصول :

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

فصل (١)

في ابتداء الكلام في المضاف

اعلم : ان لجميع المقولات اقتداء بالموجود والواحد، اذ قديرادبالموجود مثلا الموجود البحت وقديراد به المنعوت به وقد يراد به الشيء الموجود كالانسان مع صفة الوجود .

فالاول : كالكلي المنطقي .

والثاني : كالكلي الطبيعي .

والثالث : كالكلي العقلي وهوالمجموع المركب من المعقول الاول كالانسان

---

١ – لايخفى ان الذاتي انما يكون بين الثبوت لما هوذاتي له لو كان متصوراً بالكنه وعلى التفصيل وفي تحقق الشرطين في موضوع النزاع تأمل، فتدبر. (اسماعيل ره)

والمعقول الثاني كالنوع المنطقي و كذا حال الابيض في اطلاقه تارة على العارض وتارة على المعروض وتارة على المجموع الا ان ظرف العروض و نحوه مختلفان في هذه الاقسام الثلاثة .

ففي الابيض واشباهه كان العروض في الخارج والموضوع اعتبر فيه الوجود الخارجي والقضية التي حكم فيها على شيء بانه ابيض مثلا خارجية مفاد الحكم ومطابقه فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الخارج وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له في ذلك الظرف، وفي الكلي و كذا الجزئي اوالنوع اوالجنس اومايجرى مجريها ، يكون العروض في الذهن .

والموضوع اعتبر فيه الوجود الذهني ، والقضية التي حكم فيها على شيء بانه كلي او جزئي اونوع اوذاتي اوعرضي او قضية او قياس مثلا ذهنية مفاد الحكم و مطابقه فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الذهن فقط وهوفرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له في ذلك الظرف وفي الموجود والواحد يكون العروض في اعتبار التحليل والموضوع اعتبر فيه حال ذاته من حيث هي هي مجردة عن الوجودين .

والقضية التي حكم فيها على المهية بانها موجودة اوواحدة اوعلة اومعلول او واجبة اوممكنة ليست خارجية صرفة وان كان المحمول وجوداً خارجياً كقولنا: الانسان موجود ولا ذهنية صرفة وان كان المحمول وجوداً ذهنياً كقولنا : الانسان معقول بل حقيقية واقعية مفاد الحكم ومطابقه فيها هو الاتحاد بين معنى الموضوع ومعنى المحمول في الوجود، وهو متفرع على تحصل معنى الموضوع ومهيته من حيث هي هي في ظرف التحليل اذا جرده العقل عن كل ما هو زائد عليه من حيث نفسه و ذاته سواء كان من عوارض وجوده او من عوارض مهيته كنفس الوجود والامكان والمجعولية و نظائرهما .

فاذا تقرر هذا فنقول : فكذلك حكم المضاف في الاعتبارات الثلثة فانه قد يراد بالمضاف نفس معنى الاضافة وحدها وقد يراد به الامر الذي عرضت له الاضافة ، وقد

يراد به مجموع الامرين .

واما الاعتبار الثانى : فهو خارج عن غرضنا.

واما الاعتبار الاول فهو المقولة واما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين.

ولما كان الوقوف على المجمل اسهل من الوقوف على المفصل بتحليل بسائطه ، لاجرم عرفت الحكماء المضاف فى اوائل المنطق اعنى فن قاطيغورياس بانه الذى مهيته معقولة بالقياس الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه الاضافات والمضافات والمعنى بكون مهية الشيء معقولة بالقياس الى غيرها هذا، ليس مجرد كون تعقل مهيته مستلزماً لتعقل شيء آخر كيف كان والالكان كل مهية بالقياس الى لازمها من مقولة المضاف وليس كذلك ، فان كثيراً من الملزومات واللوازم لها مهيات مستقلة فى معقوليتها وهى فى حدود انفسها ليست من مقولة المضاف بل معناه انه لايتقرر مهيته فى الذهن ولا فى العين الا ويكون الآخر كذلك مثل الابوة لا يتقرر لشيء فى احد الوجودين الاويكون البنوة متقررة للاخر .



فصل (٢)

فى تحقيق المضاف الحقيقى

ولك ان تقول : هذا الرسم فاسد ، فان قولهم «معقولة بالقياس الى غيرها» يرجع حاصل القياس فيه الى الاضافة اوالى نوع من الاضافة ، فيكون تعريفا للشيء بنفسه اوبمايتوقف عليه . هذامفهوم قولهم بالقياس الى غيرها .

واما مفهوم كون الشيء معقولا بالقياس الى غيره انه يحوج تصورها الى تصور امر خارج عنه ، فربما قيل لهم ان عنيتم به انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج انه يعلم به ، فيلزم الدور فى المتضائفين وان عنى انه يكون معه ، فكثير من غير المتضائفين كذلك كالسقف يعقل معه الحايط وليس مهيتهما مهية المضافين ، قالوا ينبغى ان يعقل معه من جهة ماهو بازائه ، فاذا بوحث وفتش عن هذه الموازاة يرجع الى معنى الاضافة .

وقريب من هذا قول من قال: ان المضاف هو الذي وجوده لنه مضاف وقد اعتذر(١) بان المضاف الذي اخذ في التعريف غير المضاف المحدود بل الذي في الحد ، هو المضاف المركب وهو اشهر من المضاف البسيط

وقد اورد في كتب الفن ما حاصله: انه يجوز ان يكون للشيء جنس او مايشبه الجنس اشهر منه ، ويرى الخاصة اسم الامر العام لما هو نوع له او يشبه النوع اليق به فينقلون الاسم اليه كما في الامكان العام .

ونقل الاسم العامي الى الخاصي فكذا المضاف يقع على البسيط كالابوة وعلى المجموع المركب من البسيط وغيره كالاب . فهو يعمها ، والخاصة نقلوا اسم المضاف الى الخاص الذي هو البسيط وهذا خطأ كما اشار اليه بعض العلماء ، اذ لا عموم ولا خصوص هيهنا ، وليس للمضاف معنى يجمعهما، وليس نسبة الامكان العامي الى الخاصي كنسبة المضاف المركب الى المضاف البسيط ، ولايصح ان يكون للعام زيادة معنى لايوجد في الخاص .

اقول: والاولى ان يعتذر من جهة الرسم الاول ان المضاف الذي يؤخذ في الرسم او يتضمنه الرسم هو المضاف بالمعنى الثاني اعني مايصدق عليه مفهوم المضاف كلفظ القياس ، ولفظ المعقول لا المضاف الحقيقي البسيط، ولا المركب منه ومن الموضوع له ولا فساد في كون المعرف(٢) للشيء مشتملا على فرد منه، اذ التعريف انما هو للمفهوم لا الفرد فلا يلزم توقف الشيء على نفسه .

١ـ حاصل الاعتذار ان الرسم رسم لما هو كالنوع بما يشبه الجنس واسم المضاف مشترك بحسب العرف العام والعرف الخاص بين المعرف والمعرف وحاصل التخطئة ان المضاف المركب وان كان متناولا للمضاف البسيط لكنه ليس اعم منه لان تناوله له ليس من قبيل تناول الكلي للجزئي بل من باب تناول الكل للجزء ، فالدور بحاله، فتدبر .

(اسماعيل ره)

٢ـ اذا كان صدق المعرف عليه صدقا عرضيا او كان المعرف اعني الفرد بحسب معلوميته بوجه ما معرفا، فتدبر . (اسماعيل ره)

وعن الثاني : وهو قولهم ان المضاف هو الذى وجوده انه مضاف: بان التعريف للتنبيه فان معرفة المضاف بسيطا كان اومركبا فطرية ، وقد يحتاج الى تذكير وتنبيه في الفرق بين البسيط والمركب ، فينبه بان للمركب جزء من مقولة اخرى ، كالاب فانه جوهر في نفسه لحقته الابوة ، وكالمساواة فانه كم لحقه الاتفاق ، وكالمشابهة فانه كيف لحقته الموافقة مع مثله ، وليس الكم الموافق ولا الكيف الموافق بسيطا ، بل مركبا من حيث هو كذا .

واما الفرق بين الاضافة والنسبة فبانه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة ومعنى هذا ان يكون النظر لا في نفس النسبة فقط بل بزيادة ان هذه النسبة يلزمها نسبة اخرى ، فان السقف له نسبة الى الحايط بانه يستقر عليه ، وللحايط ايضا نسبة اليه ، بانه مستقر عليه ، ولهذا قالوا : ان النسبة لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين .

فاذا علمت رسم المضاف فنقول: ان المضافين قد يكون اسم كل منهما دالا بالتضمن على ماله من الاضافة كلفظى الاب والابن وقد يكون احد المضافين اسمه كذلك دون الآخر وهو على قسمين لانه اما اسم المضاف او اسم المضاف اليه .

فالاول: كالجناح فانه مضاف الى ذى الجناح ولفظة الجناح دالة بالتضمن على الاضافة الى ذى الجناح ، فاما ذو الجناح فانه يدل على ماله من الاضافة لفظة ذو .

والثاني: كالعالم فانه المضاف اليه للعلم ولفظة العالم دالة بالتضمن على ذلك .

واما العلم وهو المضاف، فانما يدل على ماله من الاضافة حرف يقترن به وهو كاللام في قولك العلم علم للعالم .

فصل (٣)

في خواص طرفي الاضافة

فمنها التكافؤ في تلازم الوجود خارجا وذهنا بالقوة او بالفعل وفي العدم ايضا كذلك ، وهذا مما يشكل في باب تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض و تأخر الآخر

عنه ، فهما متضايفان مع انهما ليسامتكافئين معين ، و ايضا انانعلم ان القيمة ستكون والعلم و المعلوم متضايفان ، فبينهما اضافة بالفعل ، مع ان القيـمة معدومة و العلم بها موجود .

واجاب الشيخ عن الاول : بان المتقدم والمتأخر يعتبران من وجهين :

احدهما: بحسب الذهن مطلقا وهو ان يحضر الذهن زمانين فيجد احدهما متقدما والآخر متأخراً، فهماقدحصلا جميعا في الذهن .

والثاني : بحسب الوجود مستنداً الى الذهن ، وهوان الزمان المتقـدم اذا كانموجوداًفموجود من الآخرانهليس بموجود هو ، ويمكن انيوجدامكانايؤدى الى وجوده، وهذا كونهمتاخراًوهذاالوصف للزمان الثانى موجودفى الذهن عندوجود (١) الزمان المتقدم ، واذاوجد المتاخر فانه موجود فى الذهن حينئذ ان الزمان الثانى (الاول ظ) ليس موجوداً ، ونسبته الى الذهن نسبة شيء كان موجوداًففقد ، وهذا ايضاً موجود مع الزمان المتاخر ، فاما نسبة المتاخر على وجه آخر غيرماذكرنافلاوجودله فى الامور ، لكن فى الذهن .

اقول : ماذكره غيروافٍ بحل الاشكال ، فان الاضافات بين اجزاء الزمان وان لم يوجد فى العقل مالم يعتبرها ، لكن تلك الاجزاء بحيث اذا اعتبرها العقل منقسمة بالايام والشهور والسنين ، فيجدبينها نسبة ، ويحكم بتقدم بعضها على بعض فى الذهن، لكن بحسب الخارج فاضافة التقدم والتأخر بين اجزائه ، كاضافة الفوقية والتحتية بين اجزاء الفلك ، فان الاجزاء وان كانت بالقوة و كذا الاضافات وان كانت بالقوة ، لكنها بحيث اذافرض فعليتها كانت الاضافـة بينها على الوجه الذى يكون فى ساير المضافات و تحقق الاضافة يوجب تحقق المعية بين وجودى المتضائفين فى ظرف الاتصاف ، لافى الذهن فقط .

---

١ ـ لان الوجودكان سلب الوجود وتحقق الوجود عدم هذاالسلب الذى كان وجوده فتحقق فى الذهن انه ليس بموجود، فتدبر . (اسماعيل ره)

والذى ينحل به الشبهة ماحققناه فى موضع آخر فليرجع من اراد .

ثم انه يرد على ماذكره شيء آخر وهو ان قوله فى الاعتبار الثاني ان الزمان المتقدم اذاكان موجوداً فموجود من الآخر انـه ليس هو بموجود فيه بحث ، لانه يوهم ان اللاوجود وجود ، وذلك ظاهر الاستحالة ، فان اللاجود لوكان وجوداً لكان الشيء نقيضا لنفسه ، وهومحال، فاذاكان جزء من الزمان موجوداً ولم يكن الجزء الآخر موجوداً ، فاللاوجود للجزء الاخر ليس امراً وجوديا حتى يقع بينه و بين الجزء الحاضر اضافة وجودية .

اللهم الاان يراد به مفهوم اللاوجود المقيد ذلك الوجود بانه في الزمان الاول لان وجود كل جزء من الزمان يستلزم لا وجود الجزء الاخر ، كما يقتضيه وصف التقدم والتاخر .

لكن يرد الكلام بان الموصوف باللاوجود بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا وايضا بتقدير ان يكون المراد نفس لاوجود الجزء المستقبل ، لكن ليس الجزء الحاضر متقدماً على لاوجود الجزء المستقبل بل على وجود المستقبل ووجود المستقبل غير حاضر ، والالم يكن مستقبلا، فما هو المضاف غير موجود ولاحاضر وماهو الحاضر غير مضاف فقوى الاشكال والوجه ماأومأنا اليه .

واما الجواب عن الثاني : فهو ان المعلوم بالحقيقة هو الصورة الحاضرة عند العقل والاضافة بالحقيقة بين العلم و مهية المعلوم والمعلوم من القيمة انـها ستكون لاعين وجود القيمة .

اقول : ويرد عليه شكان : احدهما : ان العلم من الموجودات الخارجية ولهذا عد من الكيفيات النفسانية وقد حكمتم بان احد المضافين اذاكان موجوداً في الخارج وجب ان يكون الآخر ايضاً موجودا فيه بما هومضاف ، وليس مهية المعلوم بماهي مهية معلومة من الموجودات العينية .

والثاني: ان العلم في الحقيقة نفس وجود مهية المعلوم عند العاقل وليس بين

الوجود والمهية تغاير حتى يقع بينهما اضافة العلم والمعلوم .

والجواب عن الاول : ان العلم وان كان من حيث كونه عرضا قائما بالذهن من الموجودات الخارجية لكن من حيث كونه حكاية عن مهية شيء له وجود في الخارج من الموجودات الذهنية ، فالعلم ومهية المعلوم كلاهما ذهنيان .

وعن الثاني: ان الاضافة بين العلم والمعلوم به بالذات بعينها كالاضافة بين الوجود والمهية الموجودة به بالذات، امر اعتباري حاصلة بين امرين متغايرين بالاعتبار متحدين بالذات ، فكما ان الموجود في الخارج امر واحد اذا حلله العقل الى مهية ووجود عرضت لهما اضافة الوجود وذي الوجود ، فكذا الموجود في الذهن صورة واحدة هي موجود ذهني اذا حلله العقل الى مهية و وجود ذهني عرضت لهما اضافة العلم والمعلوم اذ العلم نفس وجود الشيء مجردا عن المادة ولواحقها ، وكذا الكلام في الحس والمحسوس اي الصورة الموجودة في الحس وهي عندنا من الكيفيات النفسانية المحاكية للكيفيات التي تسمى بالمحسوسات .

وقد عدوا من احكام المضاف ان المتضائفين قد لا يقع لهما تكافؤ في الوجود من جهة اخرى، فقد يكونان بحيث يصح وجود كل منهما مع عدم الآخر (ويصح وجود الآخر مع عدم الاول - ظ) كما في العلم والحس اعني الادراكين لا القوتين المتشاركتين لهما في الاسم ، فان ذات العلم والحس لا يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم والمحسوس، ولكن ذات المعلوم وذات المحسوس يصح وجود كل منهما مع عدم العلم والحس ، وقد يكونان بحيث يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر كالمالك والمملوك ، فانه يجوز وجود ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك ومنه ما يمتنع وجود ذات احدهما عند عدم ذات الآخر كالمعلول الذي لا يكون اعم من علته ، كحركة اليد وحركة المفتاح المخصوصتين هذا ما ذكره الشيخ وغيره .

واقول: هيهنا موضع بحث وتحقيق ، فانك اذا نظرت حق النظر لوجدت ان الذات التي حكموا عليها بانها معروض المضاف فهي في اكثر الامر ليست كذلك .

فالشيخ ذكر في الحكم بعدم وجوب التكافؤ في الوجود بين الذاتين الموصوفتين بالاضافة، لامن جهة اضافيتهما مثالين احدهما ذاتا العلم والمعلوم و ثانيهما ذاتا الحس والمحسوس .

فقال: ذات العلم في جوهره قد لزمه دائما ان يكون مضافا الى المعلوم موجودا معه ، وذات المعلوم في جوهره لايلزمه ذلك ، فانه قد يوجد غير مضاف اليه العلم ، و كذلك حال هذا الحس فان ذاته لاينفك عن لزوم الاضافة اياه وذات المحسوس تنفك ولايجب ان لا يكون موجودا حين لايكون الحس موجودا ، اذ يجوز ان لا يكون حيوان حساس موجودا ويكون العناصر المحسوسة موجودة . هذا حاصل كلامه .

ولاحد ان يقول : الذات التى تعلق العلم بها بالحقيقة فهى دائما معلومة لايمكن غير هذا ، والتى لم يتعلق بها العلم فهى غير معلومة بهذا العلم ابداً الا في هذا الوقت ولا في سائر الاوقات ، فان الوجود الصورى العلمي دائما معلومة والوجود المادى المحجوب عن مايدركه من حيث كونه مغشواً بالغواشى ابدامجهول .

وكذا الكلام في ذات الحس الذى بمعنى الصورة لا بمعنى القوة و كذا ذات المحسوس الذى بمعنى الصورة لابمعنى المادة لاينفك احديهما عن الآخر كما لاينفك العارضان البسيطان احدهما عن الآخر .

فكما ان مفهوم الحسية والمحسوسية يتكافئان في الوجود العقلي ويعقلان معا فكذا الذاتان المعروضتان لذينك الاضافتين متكافئتين! في الوجود الحسي

وكذا الكلام في كل ماهو معروض الاضافة اولا و بالذات ، واما الذات التى هى موصوفة بالمحسوسية والمعلومية ولو بالعرض ، فهى ايضا عند البحث و التفتيش يظهر انها مقارنة في الوجود، لوجود ذات الحس وذات العلم ، فان الكيفية السمعية القائمة بالهواء المقروع المتموج مثلا مسموعة بالعرض ، وذلك عند قرعه للسمع وهى مقارنة في الوجود للصورة المسموعة بالذات وغير تلك الصورة الادراكية وغير التى توجد في الخارج عند قرع السمع غير مدركة لابالذات ولا بالعرض ، فلا اضافة اليها

فى وقت من الأوقات اصلا لا بالذات ولا بالعرض .

و كذا الكيفية اللمسية كالحرارة النارية الحاضرة عند آلة اللمس صح ان يقال انها ملموسة بالعرض لا بالذات ، لان الملموسة بـالذات هى كيفية نفسانية محاكية للحرارة الخارجية كما مرت الاشارة اليه ، واما التى هى خارجة عن التصور وعن الحضور الوضعى عند آلة اللمس فلا اضافة اليها لا بالذات ولا بالعرض ، فثبت ان التكافؤ فى الوجود والعدم كما لزم فى المضافين البسيطين، فكذا فى الذاتين اللتين هما معروضاهما من حيث هما هما وان قطع النظر عن وصف الاضافة .

فان قلت : الحس البصرى لا يدرك به الا الامر الخارجى بعينه عند من ابطل الانطباع لاستحالة انطباع العظيم فى الصغير وابطل خروج الشعاع ايضاً فيكون الابصار عنده مجرد اضافة ادراكية الى الموجود الخارجى بعينه .

اقول : اما اولا : فقد كان كلامنا فى اضافة الحس الذى بمعنى الصورة الادراكية و هى عند هذا القائل عين الصورة الخارجية ، فلا انفكاك بينهما ، و امـا الاضافة الوضعية التى بين جوهر الحاس و ذات الامر الخارجى الذى قيل وقع اليه اضافة الابصار ، فطرفاها بالحقيقة كطرفا سائر الاضافات الوضعية التى عند البحث والتحقيق لا يكونان الا معا .

واما ثانيا : فان المبصر بالذات صورة مقدارية حاضرة عند النفس مجردة عن المواد وهى الحس والمحسوس اى البصر والمبصر وهما معلومان ، اذ لا تغاير بينهما الا بحسب الاعتبار .

ومما عد ايضا من خواص المتضائفين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر و معنى الانعكاس ان يحكم باضافة كل منهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه، فكما يقال : الاب اب للابن يقال: الابن ابن للاب ، وهذا الانعكاس انما يجب اذا اضيف كل منهما من حيث هو مضاف الى الآخر .

واما اذا اضيف لا من حيث هو مضاف، فلم يجب هذا الانعكاس ، كما يقال : الاب

اب للصبي او للانسان او للاسود، لم يجب الانعكاس .

فلا يقال : الصبى صبى للاب او الانسان انسان للاب ، وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس فى المضاف ، والطريق فيه ان يجمع اوصاف الشيء فان تلك الاوصاف اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة او رفعته ووضعت غيره ارتفعت الاضافة ، فهو الذى اليه الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس ، فانك اذا رفعت من الابن انه حيوان او انسان او ناطق او كاتب او غير ذلك ، واستبقيت كونه ابناً بقيت اضافة الاب اليه وان رفعت كونه ابنا ، واستبقيت هذه الاوصاف كلها لم يبق الاضافة .

فعلمت بهذا : ان التعادل الحقيقي فى الاضافة هو بين الاب والابن فهما اللذان ينعكس احدهما على الاخر واذا اختل التعادل لا يجب الانعكاس فاذا قيل السكان سكان للسفينة والراس راس للحيوان لا يصح ان ينعكس ، فيقال : السفينة سفينة للسكان والحيوان حيوان للراس وانما يجب التعادل اذا قيل الراس راس لذى الراس والسكان سكان لذى السكان .

وقالوا : ان هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظم والصغر ومنه ما يحتاج الى ذلك واما ان يتساوى حرف النسبة من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى و المولى مولى للعبد واما ان لا يتساوى كقولنا : العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم .

فصل (٤)

فى تحصيل المعنى الذى هو نفس مقولة المضاف الذى هو احد الاجناس العشرة العالية

فنقول : ان الرسم المذكور الذى مهيته معقولة بالقياس الى غيره ، قد يعنى به نفس هذا المفهوم اى نفس انها معقولة بالقياس الى غيرها ، وقد يعنى به مهية اخرى يصدق عليها بالذات ان مهيته معقولة بالقياس الى غيرها وقد يعنى به ماله مهية اخرى غير معنى المضاف الذى هو المقولة وغير المضاف الذى هو من المقولة ، وذلك كالاب

فانه وان كان معقولا بالقياس الى الابن الا ان له في نفسه وراء هذه المعقولية وراء ابوته مهية غير معقولة بالقياس الى الابن وهي كونه انسانا وفرسا اوشيئا آخر .

اما الابوة فليس لها مهية الا هذه المهية المعقولة بالقياس فهيهنا ثلثة امور :

احدها : مايحمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيا اوليا لاصدقا متعارفا كما في القضايا المتعارفة وهو المقولة التي هي احدى المقولات العشر .

و ثانيها : ماهو نوع من انواعه سواء كان في نفسه جنساً او نوعاً سافلا ، وهو الذى يحمل عليه المقولة حملا بالذات كما في صدق الذاتيات على افرادها الذاتية .

و ثالثها : مهية اخرى تحت الجوهر او الكم او الكيف اوغيرها يصدق عليها مقولة المضاف او نوعه ، حملا بالعرض كحمل الابيض على الانسان، فهكذا ينبغي ان يحقق الفرق وفي اكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين نفس المقولة وماهو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذى هو الاضافة ومعروضها .

ولذلك قال الشيخ: ثم المضاف الذى يجعلونه مقولة فهو ايضا شيء ذو اضافة، لانه شيء معقول المهية بالقياس الى غيره ، واذا كان كذلك فقد شارك هذا المضاف الذى هو المقولة المضاف الذى ليس هو المقولة، فلايكون بينهما فرق .

اقول : الفرق ما اشرنا اليه وهو ان الاول هو نفس مايعبر عنه بانه معقول المهية بالقياس ، كما ان الجوهر الذى هو المقولة هو نفس مايعبر عنه بانه المهية التي اذا وجدت كانت لافي موضوع ، فالمضاف الذى هو المقولة هو نفس مفهوم لفظ المضاف.

واما الشيئية فهو امر لاينفك عنه المضاف الذى هو المقولة ولايمكن ان يسلب عنه، لكن الشيئية التي اعتبرت في مفهوم المضاف نفسه ليست الاشيئية عامة لايتحصل الابكونها اضافة ومضافا لاكالابيض ، اذا اريد به شيء غير البياض وصف بالبياض .

فانا لوجعلنا المشتق اسمه من الاعراض واردنا بالشيئة الشيئية المفهومة في المشتق من حرف اللام اوذى او الهيئة الاشتقاقية ، لصارت المقولات غير متناهية ولهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب ايضا مقولة ، بل المضاف الذى لامهية له سوى كونه مضافا .

فلو قال احد: ان الاضافة ايضا شيء معقولة مهيته بالقياس الى الغير فوجب ان لاتجعل مقولة .

قلنا : ان الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي اعنى المقولة او نوع منها لاتخصص لها الا بكونها مضافا .

واما الشيئية التي تحمل على المعنى الآخر ، فانه ليس تخصصها بكونها مضافا بل بامر آخر وهو كونه انساناً أو داراً اوشيئاً آخر ، ثم يلحقه بعد ذلك التخصيص بالاضافة ، فالاب في غير المقولة جوهر يلحقه الابوة والاب الذى هو من المقولة شيء هو بعينه الابوة والعرضي بهذا المعنى عين العرض كما ان الناطق ايضا شيء هو نفس الصورة الجوهرية .

فصل (٥)

فى ان الاضافة هل تكون موجودة فى الخارج ام لا

واعلم : ان كثيراً من الاشياء ماهي موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض و مهية الجنس و الفصل في البسيط (١) فان امثال هذه الاشياء لايوجد بوجودات مستقلة ، ومن هذا القبيل الاضافات والنسب ، فان وجود الاضافة ليس بخارج عن وجود الجوهر والكم والكيف وغيرها بل وجودها وجود احد هذه الاشياء بحيث يعقل منهما معنى غير مهياتها معقولا ذلك المعنى بالقياس الى غيره ، فالسقف مثلا له وجود وضعي اذا عقل عقل منه الاضافة الى الحايط و كذا السماء لها وجود واحد وضعي يعقل منه مهية السماء وهي جوهر ، و يعقل معها معنى آخر خارج عن مهيتها وهو معنى الفوقية ، و معنى كون الشيء موجوداً ان حده و معناه ، يصدق على شيء موجود فى الخارج

---

١ ـ تخصيص البسيط لان مهية الجنس والفصل فى المركب موجودة فى الخارج بوجود مستقل وان كان باعتبار كونها مادة وصورة ، فتدبر .

(اسماعيل ره)

صدقا(١) خارجيا كماهوفي القضايا الخارجية ، كقولنا الانسان كاتب اوابيض، فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا : السماء فوق الارض وزيداب، وهذا بخلاف الامور الذهنية، كقولنا: الحيوان جنس والانسان نوع ،فان الجنسية والنوعية وماأشبههما ليست من الاحوال الخارجية التي تثبت للاشياء في الاعيان ، بل في الاذهان .

وبهذا يعلم فساد راي من زعم من الناس ان الاضافة غيرموجودة في الاعيان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية

واحتج عليه بامور :

الاول : ان الاضافة لو وجدت في الخارج لزم التسلسل ، لانها تكون لامحالة موجودة حينئذ في محل، فكونها في المحل شيء و كونها في نفسها شيء آخر ، فان الابوة مفهومها غيرمعنى كونها في محلها فيكون اضافتها الى المحل اضافة اخرى ، والكلام فيها كالكلام في الاول ، ويلزم منه التسلسل ، فاجاب الشيخ عنه بان قال : يجب ان ترجع في حل هذه الشبهة الى حد المضاف المطلق .

فنقول : المضاف هو الذي لمهية معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحيث مهيته انما يعقل بالقياس الى غيره ، فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود .

ثم ان كان في المضاف مهية اخرى فينبغي ان يجرد ماله من المعنى المعقول بالقياس الى غيره ، فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى ، وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه ، بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة

---

١ ـ فان قلت: الصدق الخارجي يقتضي كون الاتصاف خارجيا واما كون الصفة موجودة في الخارج فلا فان ثبوت شيء لشيء في ظرف، لايقتضي ثبوت الثابت فيه كما في قولنا زيد اعمى قلت: بل يقتضي ثبوت الثابت فيه في الجملة وان كان ثبوتا ضعيفا غيرمستقل وقدمر تحقيق ذلك في الامور العامة فتدبر .

(اسماعيل ره)

بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى، فينتهي من هذا الطريق الاضافات ، واما كون هذا المضاف بذاته في هذا الموضوع فله وجود آخر مثلا وجود الابوة في الاب ، وذلك الوجود ايضا مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ماهو مضاف اليه بلا اضافة اخرى ، فالكون محمولا مضاف لذاته و الكون ابوة مضاف لذاته

هذا ماقاله في الهيات الشفاء وهو كلام واضح رفع الشبهة لوجهين : بالمعارضة والحل، حيث اقام البرهان اولا على ان المضاف من الهيئات الموجودة في الاعيان ثم دفع التسلسل من الوجه الذي امكن ايراده من لزوم التكرير كمايورد في باب الوجود والوحدة ونظائرها ، فدفع هيهنا ، كما دفع هناك من انها تنتهي الى ماهو مضاف بذاته ، لاباضافة اخرى عارضة :

و اما الاضافات المختلفة المعاني: فلا يلزم ان يكون لكل اضافة اضافة، مخالفة لها بالمهية لازمة اياها حتى يلزم التسلسل ، ولا يندفع ، فان اضافة الابوة وان لزمتها في الوجود اضافة الحالية والعروض ، لكن لا يجب ان يلزم اضافة اخرى مخالفة لها .

و كذا ثالثة ورابعة وهكذا الى لا نهاية اللهم الا بحسب اعتبارات عقلية متماثلة اومتخالفة ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل .

الحجة الثانية : مامر من كون اضافة التقدم والتأخر لوكانت موجودة لكان الماضي والمستقبل من الزمان موجودين معا .

والجواب ما اشرنا اليه في مباحث التقابل وموضع آخر ان معية اجزاء الزمان لايمكن ان يكون آنية بان يكون السابق واللاحق موجودين في آن واحد ، انما ذلك شأن معية الآنات والآنيات ، بل معيتها اتصالها في الوجود الوحداني التدريجي الذي معيتها فيه عين التقدم والتأخر فيه ، كما ان وحدة العدد عين كثرته لشيء من الاشياء .

فصل (٦)

في نحو وجود المضاف في الخارج

واعلم : ان في خصوصية وجود المضاف في الخارج وتعينها اشكالا من وجوه :

منها : ان الاضافة لو كانت موجودة ، لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود، ومتمايزة عنها بخصوصية ، ومالم يقيد الوجود بتلك الخصوصية، لم يوجد الاضافة في الاعيان، فيكون ذلك القيد (التقيد خ) سابقا على وجود الاضافة ، لكن التقيد هو نفس الاضافة ، فاذاً لم يوجد الاضافة الابوجود اضافة قبلها ، وهكذا الكلام في وجود الاضافة السابقة، فيكون تحقق الاضافة الواحدة مشروطا باضافات غير متناهية من امثالها.

ومنها ان الوجود من حيث هو وجود ، اما ان يكون مضافا اولايكون مضافا، فان كان مضافا فكل وجود مضاف ، وليس كذلك ، وان لم يكن مضافا فالاضافة لو كانت موجودة ، فهي لاتكون مضافة من حيث انها تكون موجودة ، فالموجود من حيث هو موجود غير مضاف ، والمضاف من حيث هو مضاف غير موجود وهو المطلوب .

ومنها : انه لو كانت الاضافة امراً وجوديا لزم ان يكون الباري جل مجده محلا للحوادث ، لان له مع كل حادث اضافة بانه موجود معه، وتلك المعية (١) ما كانت حاصلة قبل ذلك ، ويزول بعد زوال ذلك الحادث فيجب ان يكون الباري محلا للحوادث ، فيكون جسما اوجسمانيا ، تعالى عنه علو كبيرا .

وتحقيق القول في وجود المضاف بحيث يدفع هذه الشكوك واشباهها : هوان وجود الاضافة ليس وجودا مباينا لوجود سائر الاشياء بل كون الشيء سواء كان في نفسه جوهراً اوعرضا بحيث اذاعقل عقل معه شيء آخر هو نحو وجود الاضافة ،

---

١ ـ لا يذهب عليك ان معية الواجب مع الاشياء معية قيومية غير زمانية مستمرة سرمدية ولايكون للاشياء بالنسبة الى جنابه نقص وتصرم وان كانت في ذاتها وبحيال انفسها كذلك . فافهم . (اسماعيل ره)

فالعلة كالعقل مثلا لها ذات موجودة بوجود يخصها من حيث هى جوهر عقلى، و كون ذلك الوجود بحيث له تأثير فى وجود الغير هو وجود العلة بما هى علة والعلة نوع من المضاف ، فهذا الوجود منسوب الى الجوهر بالذات والى المضاف بالعرض .

وانما قلنا: بالعرض لان مفهوم العلية خارج عن ذاتيات هذا الوجود اذا قطع النظر اليها عما سواها، و كذا وجود المضاف من حيث هو مضاف مغاير بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر ، لكن الفرق بين مهية الجوهر الذى هو العلة، و بين عليته و اضافته بالمهية والحد، فان حد الجوهر غير حد المضاف، والفرق بين وجوديهما بالاعتبار، فالوجود الجوهرى اذا اخذ فى نفسه كان جوهرا واذا قيس الى غيره كان مضافا ، فكون هذا الوجود بحيث اذا عقل على الوجه الذى يكون فى الخارج يلزم من تعقله تعقل شىء آخر هو وجود المضاف .

و بالجملة : ان المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود فى الخارج مستقل مفرد بل وجوده ان يكون لاحقا باشياء كونها بحيث يكون لها مقايسة الى غيرها ، فوجود السماء فى ذاتها وجود الجواهر ووجودها بحيث اذا قيس الى الارض عقلت الفوقية وجود الاضافات .

و كذا الكم له وجود فى نفسه من حيث هو كم وهو كون الشىء بحيث يمكن لذاته ان يصير مساويا لشىء او اعظم او اصغر منه ، واما وجوده بحيث يكون بالفعل مساويا مثلا هو وجود المساوى ، فوجود المساوى غير وجود الكم ، لان المساوى لم يبق مساويا اذا قيس الى ماهو اعظم منه اواصغر .

واما النوع من الكم ، فهو ابداً بحال واحد فى نفسه لايتغير ، فوجود واحد يصلح لان يصير وجوداً لاضافات كثيرة كالواحد مثلا له وجود فى نفسه هو عين وحدته وذلك الوجود يصدق عليه انه نصف الاثنين ، وثلث الثلثة ، وربع الاربعة ، و هكذا الى غير النهاية من غير استحالة ولالزوم تركب فى الواحد بما هو واحد ، فتحصيل المضاف وتنويعه يتصور من وجهين :

احدهما : ان يعتبر معه معروضه كمجموع الجسم والابيض وهو ليس من المقولات كالكم المساوى او الكيف الموافق .

وثانيهما : ان يعتبر المضاف مخصصا بنحو تخصيص ينشأ من الملحوق به و يوجدان معا فى العقل كعارض واحد، و هذا هو تنويع الاضافة و تحصيلها فان كون المساوى مضافا ليس ككون الكم مساويا او مضافا ، فالمساواة موافقة فى الكم (اتفاق الكم خ ل) وهى غير الكم الموافق ، و كذا المشابهة موافقة فى الكيف وهى غير الكيف الموافق .

و بالجملة المضاف الذى هو المقولة والجنس الذى هو للمضافات البسيطة (المضاف البسيط خ ل) وفصل نوعه الذى هو بالحقيقة نوع لها لا يكون جعل احدهما غير جعل الاخر، بل يكون طبيعة الجنسية والفصلية فيه اى فى ذلك النوع امرا واحدا .

فان قيل : ان المساواة والمشابهة اتفقتا فى موافقة ما، وافترقتا فى التخصيص بالكم ، او بالكيف، فيكون المساواة والمشابهة ، اما من نوع واحد وقد قلتم: انهما نوعان متباثنان او هما متمايزان بالكم والكيف او باضافتين آخريين ، فان كانت الكمية والكيفية نفس الفصل فالمفروض مضافا بسيطا يكون مركبا، هذا خلف، وايضا يلزم كون نوع واحد تحت مقولتين او تحصيل مقولة بنوع من مقولة اخرى ، والكل محال او يكون فصل الاضافة التى هى الموافقة اضافة اخرى الى الكمية اوالى الكيفية ، لا نفس الكمية والكيفية ، فيكون فصل الاضافة اضافة ، وهو ايضا ممتنع مع انه يرجع الكلام الى ان الاضافة الثانية بما ذا يمتاز عن الاضافة الاولى ، فيعود المحذورات جذعا .

اقول : الاتفاق معنى جنسى لا يتحصل بمعنى مغاير له بل بمعنى نسبته اليه نسبة التعين الى الابهام ، فان الاتفاق اذا تحصل بانه فى الكم حتى صار مساواة لم يتحصل بنفس الكم حتى يلزم كون مقولة متحصلا بمقولة اخرى ولا ايضا باضافة

اخرى الى الكم حتى يلزم تحصل اضافة باضافة اخرى ، بل تحصل وتنوع بانه فى الكم لابالكم ولاباضافة اليه .

و هذا كسائر فصول الاجناس، فان فصل الحيوان وهو الجسم النامى الدراك هو عبارة عن تعين الدراك بانه ناطق لا ان الناطق ينضم الى الدرك فيصير مجموعا من المدرك والناطق بـل المدرك الذى هو الناطق وكذا الكلام فى نسبة المدرك الى النامى و النامى الى الجسم والجسم الى الجوهر، والغلط قدينشأ من الاشتباه بين الجنس والمادة

واذا تقرر هذه المعانى فلنرجع الى حل الشكوك .

اماالاول : فسمنا ان وجـود الاضافة مشارك لسائر الوجـودات فـى الموجود وسلمنا انه يجب ان يمتاز عن غيرهـا لكن لانسلم ان ذلك الامتياز لابـد ان يكون بقيد زايد ، فان كثيرا من الموجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها ، اذالاشتراك فى الوجـود المطلق اشتراك فى امر انتزاعى عقلى ، اذ ليس لحقايق الوجودات بماهى وجودات كلى طبيعى يكون نوعا لافراده حتى يحتاج فى تمايزها الى قيود زائدة .

ثم القيود قد يكون نسبتها الى ماقيدبها كحال فصول الجنس فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد الشىء بامر زايد عليه جعلا ووجودا حتى يقع بينهما اضافة هى نفس التقييد او اضافة اخرى بل ربما كان اعم واخص بحسب المعنى و المفهوم موجودا بوجود واحد بسيط فى الخارج .

واما الثانى: فنقول : ان الموجود فى نفسه اماممكن اوواجب اوجوهر او عرض و كونه بحال و نحو من الوجود اذاعقل يلزم من تعقله تعقل شىء آخر هو من المضاف ، فكل وجود من حيث وجود لم يلزم ان يكون مضافا ، بل من حيث كونه على نحو آخر مخصوص ، فان الحيوان فى نفسه اذاقطع النظر عن غيره له وجود و كونه بحيث يوجد من فضلة مادته حيوان آخر وجود آخر .

فالاول : نوع من مقولة الجوهر ، وهذا نوع من مقولة المضاف .

واما الثالث : فنقول : ليس للاضافة وجود متقرر كسائر الاعراض حتى يكون حدوثها لشيء وزوالها عنه يوجب انفعالا و تغيرا فى ذات الموصوف بها اوفى صفاته الحقيقية فان تجددها وزوالها قد يكون بسبب تجدد احد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر ، فان صيرورة احد فى المجلس ثانى الاثنين بعد مالم يكن كذلك وثالث الثلثة ، ورابع الاربعة ، وهكذا ، لايوجب تغيرا فى ذاته ولافى صفاته المتضررة! فكذلك تغير الاضافات لا يوجب فى واجب الوجود تغيرا لافى ذاته ولافى صفاته الكمالية وفهم هذا المعنى بعد الاحاطة بماقدمنا غير صعب .

فصل (٧)

فى ان تحصل كل من المتضائفين كتحصل الاخر ان كان جنسا فجنس وان نوعا فنوع وان صنفا فصنف وان شخصا فشخص

فالابوة اذا اخذت مطلقة فبازائه البنوة المطلقة واذا اخذت ابوة نوعية فبازائه بنوة كذلك ، واذا حصلت الابوة حتى صارت شخصية صار الجانب الاخر بنوة شخصية ، ولكن يجب ان يعلم ان ذلك انما يطرد اذا كان التحصيل تحصيلا للاضافة ، اما اذا كان تحصيلا لموضوع الاضافة لم يلزم ان يتحصل المضاف المقابل له ، فان من الموضوعات الشخصية ما يضيف الاضافات كما يقال ابن هذا الرجل ، فان ابن الشخص يصح ان يحمل على جماعة لايجب انحصارهم في عدد معين بحيث لايصح الزيادة عليه بل ابوة زيد لعمرو يتعين بتعينهما جميعا ، وجانب الابوة وان كان قد يتوهم انه يخالف ماقلناه لكن هو مثله ، وان كان لايصح ان يقال لزيد ابوان اوامان ، لان ذلك بسبب خارجى لا ان الاضافة من طرف واحد يتشخص دون الطرف الآخر ، بل فى بعض يحتاج الاضافة فى التعين الشخصى الى اعتبار اكثر من تعين اللذين بينهما الاضافة ولايكفى فيهما مايكفى فى تعيين الابوة التى هى لعمرو بالنسبة الى زيد بتعينهما كجوار زيد لعمرو(١)

(١) يعنى ان جوار زيد لعمرو ليس من قبيل ابوة عمرو لزيد فانه يكفى لتعين الابوة ـــ

فانه لا يتشخص بتعينهما بل يحتاج الى تعين داريهما مع تعينهما ، فمن المضاف ماهو جنس عال بعد المقولة كالموافق ومنه ماهو جنس متوسط دونه كالمساوى وادنى منه كالمساوى فى السطح وبعده المساوى فى الشكل كالمثلثين وبعده مافى المثلثين القائم الزاوية و اخص منه اذا كان القائم الزاوية زاويتاه الباقيتان متساويتان فهذه تحصيلات فصلية .

واما التحصيل الصنفى : فهو ان يتحصل الاضافة لموضوع ثم يقترن بذلك الموضوع عارض غريب ، لولم يكن لم يبعد ان يبقى تلك الطبيعة من الاضافة كابوة الرجل العادل وابوة الرجل الجائر .

فصل (٨)

فى تقسيم المضاف من وجوه

منها : ان من المضاف ما هو مختلف فى الجانبين كالاب والابن و كالضعف والنصف و كالجذر والمجذور ، ومنه ما هو متفق فيهما كالمساوى والمساوى والاخ والاخ والجار والجار .

ثم المختلف قد يكون اختلافه محدودا كالنصف و الضعف ، ومنه مالايكون محدودا وغير المحدود ، منه مايكون مبنيا على محدود كالكثير الاضعاف والقليل الاضعاف والكل والجزء منه ، ومنهما ليس محدودا ولا مبنيا على المحدود مثل الزايد و الناقص

ومنها : ان المضافين اماشيان غير محتاجين فى عروض الاضافة الى اتصافهما بصفة اخرى حقيقية غير وجود الموضوع مثل المتيامن والمتياسر والمتقدم والمتأخر

--- وتخصصها تعينها ولايكفى لتعين المجاورة بينهما غير متعينة لانها يصدق مع اتصال دار احدهما بدار الآخر ومع الفصل الى اربعين دارا فلابد فى تعين المجاورة التى بينهما تعين داريهما (اسماعيل ره)

واما ان يكون في كل منهما صفة حقيقية غير ذات الموضوع لاجلها صار مضافا كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية هي اضافة العشق وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا لعاشقه و اما ان يكون في احدهما مثل العالم و المعلوم فان العالم يحصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا ، والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر به صار معلوما .

هذا مايستفاد من كلام الشيخ وغيره ، ولي فيه نظر كما قدمنا بيانه .

ومنها ماقال الشيخ في الشفاء : يكاد يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة .

فاما التي بالزيادة فاما من الكم و هو ظاهر واما من القوة فكالغالب و القاهر والمانع .

واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس ووجه الضبط لايخلو تحصيله عن صعوبة .

ومنها ان المضاف عارض لجميع المقولات ففي الجوهر كالاب والابن والعالم والمعلوم و في الكم اما المتصل فكالعظيم و الصغير واما المنفصل فكالكثير والقليل و في الكيف كالاحر والابرد وفي المضاف كالاقرب والابعد و في الاين كالعالي والسافل و في المتي كالاقدم والاحدث وفي النصبة كالاشد انتصابا وانحناء و في الملك كالاكسي و الاعرى وفي الفعل كالاقطع والاصرم وفي الانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا والاضعف .

فصل (۹)

في ان المضاف هل يقبل التضاد والاشد والاضعف ام لا ؟

واعلم ان المضاف بماهو مضاف طبيعة غير مستقلة الوجود بنفسها كما تبين ،

فهي تابعة في جميع الاحكام الوجودية لوجود موضوعاتها والتضاد والتقدم والتاخر والقوة والفعل واشباهها من احوال الوجود يعرض للموضوعات الاضافية بالذات ولاضافاتها بالعرض ، ومن هذا القبيل التضاد ، فاذا اعتبر بين الحار و البارد تضاد حقيقي كان بين اضافتيهما اي الاحر والابرد تضاد بالتبع ، واما عروض التضاد لشيء من المضافين مع قطع النظر عن موضوعيهما فذلك غير صحيح .

و اعلم : انه قد ذكر الشيخ في باب الكم عند بيانه : «ان العظيم لايضاد الصغير» مايشعر بان التضاد لايعرض الاضافات ويبين ذلك بوجهين :

احدهما : ان تقابل التضاد ليس بعينه تقابل التضايف بل المتضادان يعرضهما اضافة التضاد ، وذلك لانا قد نجد طبايع الاضداد لايتضايف ونجد كثيراً من المتضائفين لاتضاد بينهما ، كالعلم والمعلوم والجوار والجار .

ثم نعلم ان التضاد من حيث هو تضاد من باب التضايف فيجب ان يكون في المتضادين شيء لاتضايف فيه ، فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفا بقي ان يكون الشيء الذي في المتضادين وليس بمتضايف هو موضوعات التضاد، فثبت ان المضادة لايوجد الا في موضوعات غير متضايفة .

و الثاني : ان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها ، فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات العروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية .

ثم انه قال في باب الاضافة : ان المضاف يعرض له مايعرض لمقولته ولما كانت الضعفية تعرض للكم وكان لامضادة للكم لم يعرض للضعفية مضادة ولما كانت الفضيله عارضة للكيف وهي تضاد الرذيلة جاز ان يعرض لهذه الاضافة تضاد ، وكذلك الحار لما كان ضداً للبارد كان الاحر ضداً للابرد، ولاتناقض بين كلاميه كما توهمه بعض المتاخرين لما اشرنا اليه ،

فيحمل كلامه على ان نفي التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالا واثباته لها من

جهة اتباعها لبعض موضوعاتها ، فالشيخ اطلق القول في باب الكم ان الاضافات لاتتضاد و عنى بذلك انها لاتتضاد استقلالا لا انها لاتضاد تبعا في مواضع اخرى غير انواع الكم وافراده .

فاذا تبين هذا فنقول : وهكذا القياس في قبول المضاف الاشد والاضعف والازيد والانقص فكل مقولة يقبل شيئا من هذه المعاني يقبله المضاف بتبعية موضوعه فهذه احكام واحوال كلية للمضاف ولابأس بذكر احكام لبعض اقسامها .

فصل (١٠)

في الكلي والجزئي والذاتي والعرضي

مفهوم الكلي وصف اضافي عارض للمهيات وهو اشتراكه بين كثيرين ، وما من مهية غير الوجود الا ويمكن ان يعرضه هذا الوصف ، وانما يخرج هذا الوصف لها من القوة الى الفعل عند حدوث افرادها وهذه الكلية الاضافية غير كون الشيء بحيث يحتمل صدقه على كثيرين او اشتراكه بينها ، و ذلك ان الكلي قد يراد به مجرد هذا الوصف و قد يراد به معروضه وقد يراد به مجموع الامرين ، و مرادنا هذا نفس هذا الوصف الاضافي و كذلك الجنسية وصف اضافي عارض لبعض المهيات ، فالجنس ايضا قد يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان وقد يراد به نفس هذا الوصف وقد يراد به مجموع العارض والمعروض .

فالاول يسمى جنسا طبيعيا والثاني منطقيا والثالث عقليا(١) والاول (اى المفهوم الكلي) مضاف بسيط ، والثاني مقولة ، والثالث مضاف مركب وهذا الكلام في النوع والفصل والخاصة والعرض ، وهذه الاضافات كلها ذهنيات .

---

١ ـ اى الاول بحسب ذكر اقسام الكلي وهو العارض وكذا الثاني وهو المعروض والثالث هو المجموع المركب من العارض والمعروض وقوله مقولة اى مقولة من المقولات العشر فان المعروض واحد منها ، فتدبر .
(اسماعيل ره)

اذا عرفت ذلك فنقول : الكلي الذى هو المعنى الاضافي جنس لخمسة انواع : الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة . والعرض ويراد بهذه الامور مفهوماتها لا معروضاتها لا المركب منها ومن معروضاتها ، بل نفس هذه الاوصاف الاضافية ، ولاجل ذلك كان المقسم لها معروضا للجنسية بالقياس اليها و صار كالجنس الطبيعى ، و كل من الخمسة نوعا لها و ان لم يكن بالقياس الى افراد طبيعة موضوعه كذلك بل كان جنسا اوفصلا اوغيرهما ، فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متبائنان تباين اخصين تحت اعم واحد .

واذا قيل : ان النوع مندرج تحت الجنس . وان الفصل والجنس داخلان فى مهية ماعنى به ان وصف النوعية تحت وصف الجنسية ، ولا ان مفهوم الفصل والجنس داخل فى مهية النوع اوفى وصف النوعية بل عنوا بذلك ان موضوع النوعية اى النوع الطبيعى مندرج تحت معروض الجنسية او يدخل فى مهيته اذا كانت مركبة طبيعية جنسية اى مهية موصوفة بانه جنس .

و كذا الكلام فى الفصل ودخوله فى النوع و اما الاوصاف الخمسة فكلها انواع حقيقية متباينة تحت جنس واحد ؛ هو الكلى بماهو كلى و حمل الجنس عليه حمل عارض اضافي على معروضه ، ولكن حمل الكلية على الجنسية حمل مقوم جنسي على متقوم به .

فهذه اعتبارات لطيفة دقيقة لابد من تفطن لها ، لان الجهل بها و الاغفال عنها يوجب الغلط كثيراً ، فان الكلي مثلا قديراد به نفس الطبيعة التى من شأنها ان يعقل عنها صورة تعرض لها الكلية ، وقد يعنى به الطبيعة التى تعرض لها الكلية ، وقديعنى به كون الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين ، و قد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها انها لوقارنت نفسها ، لاهذه المادة و الاعراض بل تلك المادة و الاعراض لكان ذلك الشخص الاخر وهذه المعانى كلها غير الكلي بالمعنى المنطقى .

و القوم اتفقوا على وجود المعنى الاول والثاني ، والرابع منها فى الاعيان ،

واختلفوا فى وجود المعنى الثالث وهو الصور المفارقة الافلاطونية ، وقد سبق منا ان الكلى الطبيعى غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص وقد احكمنا ايضا البنيان الافلاطونى وشيدنا قواعد ذلك بعد الاندراس .

ومن جملة اقسام المضاف الكل والجزء واضافتهما غير اضافة الكلى والجزئى والفرق بينهما وبين هذين من وجوه :

احدهـا: ان الكل من حيث هو كل موجود فى الخارج واما الكلى من حيث هو كلى فلا وجود له الا فى الذهن .

والثانى: ان الكل يعد باجزائه والكلى لا يعد بجزئياته .

الثالث : ان الكلى قد يكون مقوما للجزئى والكل يكون متقوما بالجزء .

الرابع : ان طبيعة الكل لا يصير هو الجزء واما طبيعة الكلى فانها تصير بعينها جزئية مثل الانسان فانه صار عين هذا الانسان .

والخامس : ان الكل لا يكون كلا بكل جزء منه وحدة والكلى كلى بكل جزئى وحده لانه محمول عليه .

السادس : ان اجزاء الكل محصورة غير متناهية وجزئيات الكلى غير متناهية .

ومن جملة اقسام الاضافات ، التام والناقص والمكتفى وفوق التمام ، فالتام هو الذى يحصل له جميع ما ينبغى ان يكون حاصلا له وهو الكامل ايضا و هو المقول على اشياء كثيرة .

فتارة يقال : للعدد انه تام اذا كان جميع ما ينبغى ان يوجد لشىء من العدد يكون قد حصل له والجمهور لا يطلقون على عدد هو اقل من الثلثة انه تام ، وكون الثلثة تامة لان لها مبدءاً و وسطا ونهاية ، والعلة فى ذلك انه لاشىء من الاعداد يمكن ان يكون تاما فى عدديته اذ يوجد فى عدد ازيد منه ماليس فيه ، بل انما يكون تاما فى العشرية او فى الخمسية .

واما من حيث هو مبدأ ومنتهى يكون ناقصا من جهة انه ليس بينهما ما من شأنه

انيكون بينهما وهو الواسطة ، و قس على ذلك سائر الاقسام وهوان يوجد المبدأو الواسطة فقط او العكس ولاواسطة ، ثم من المحال ان يكون مبدئان فى الاعداد ليس احدهما واسطة بوجه الا العددين وكذا القول فى المنتهى .

واما الوسائط ، فقد يجوز ان يكون كثيراً لان جملتها فى انها واسطة كشىء واحد ، ثم لايكون للكثير حد توقف عليه فاذا حصول البداية و النهاية و التوسط غاية التمام ، واقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلاثة .

فهذه حكاية ماذكره الشيخ فى الشفاء ، وتارة يقال : تامة للمقادير كما يقال : فلان تام القامة اذا كانت محدودة بما يليق بامثاله ، اذ المقادير لاتعرف الا بالتحديد الذى يلزمه التقدير ، وتارة يقال للكيفيات والقوى : انها تامة ، مثل ان يقال : هذا تام القوة ، وتام الحس ، وتام العلم ، وتارة يقال : تمام فى اصطلاح الحكماء ويريدون به ان يكون جميع كمالات الشىء حاصلة له بالفعل ، وربما يشترطون فى ذلك ان يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا من غيره .

واذا كان مع ذلك مبدأ لكمالات غيره ، فهو فوق التمام ، لان فيه الوجود الذى ينبغى له بكماله وقد فضل عنه وجود غيره ايضا وليس فى الموجودات شىء بهذه الصفة الا واجب الوجود .

واما العقول : فهى تامة بالتفسير الاول و غير تامة بالتفسير الثانى فان الممكنات الفاقرات الهويات معدومة فى حدود ذواتها ، و اما الذى دون التمام فهو قسمان :

احدهما : المكتفى و هو الذى اعطى مابه يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس التى للساويات . فانها ابدا فى اكتساب كمالاتها من غير حاجة لها الى مكمل خارجى كالمعلم البشرى فينابل مكملها ومعلمها و مخرجها من القوة الى الفعل جوهر عقلى فياض غير مباين الوجود لوجوداتها ، وكذلك حال نفوس الانبياء عليهم السلام ؛ لانهم ايضا مكتفون حيث اعطاهم الله مابه تمكنوا من تحصيل كمالاتهم وقرباتهم من الله

كماستعرف جميع ذلك فيمواضعه ، والاخر الناقص وهو الذى يحتاج الى امر خارج يمده بالكمال مثل الاشياء التى تكون فيالكون والفساد .

والفرق بين التام وبين الكل والجميع بالاعتبار ، فانهامتقاربة المعانى وذلك بان التام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالفعل ولا بالقوة مثل كون البارى تاما ، و الكل والجميع من شرطهما ذلك .

واماالتمام والكل فيما فيه كثرة ، فهمامتحدان فى الموضوع والفرق بانه بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل و بالقياس الى مالا يبقى شىء خارجا عنه تام .

فان قلت : فما معنى قول بعض اساطين الحكمة : و التحقيق ان البارى كل الاشياء ، وقد تقرران كون الشيء كلا لابد فيه من حضور كثرة فى ذاته .

قلت : ذلك معنى غامض حق يلزم من بساطته واحديته ان يكون بحيث لم يكن حقيقة من الحقايق خارجا من ذاته بذاته ، و مع كونه كل الاشياء لا يوجد فيه شيء من الاشياء حتى يكون هناك كثرة لابالفعل ولابالقوة .

المقالة الثانية

فيبقية المقولات وفيه فصول :

فصل (۱)

فى حقيقة الاين

عرف الاين بانه هو كون الشيء حاصلا فى مكانه و ينبغى ان لا يكون نفس نسبة الشيء الى مكانه و الا لكان نوعا من مقولة المضاف بل امراً و هيئة يعرض له الاضافة الى مكانه .

وربما قيل : كما ان السواد له مهية و اضافة المحل عرض لمهيته ، فكذلك الاين له مهية وكونه فيالمكان اضافة عارضة (۱) لهاوهوليس بشيء ، فان كون الشيء

۱ - الاضافة الى المكان ليس عارضا لهوية الاين بل انما تعرض للجسم بسبب مهية الاين←

في المكان ليس ككون السواد في المحل ، فان وجود السواد بعينه هو وجوده في المحل لا امر زايد على وجوده ، و ان لم يكن عين مهيته لكن زيادة الوجود على المهية انما هي بحسب التصور لا بحسب الواقع ، وهذا بخلاف كون الشيء في المكان ، فانه لابد ان يكون هذا الكون في المكان امراً زائدا على وجوده في نفسه و الا لم يكن صفة زائدة على هذا الجوهر الجسماني ، ولكان قد بطل وجوده في نفسه عند مفارقة مكانه وحصل له وجود آخر ولصار المعدوم بعينه معادا فليس كون الشيء في المكان كونه في الاعيان ، فان كونه في الاعيان نفس وجوده و لو كان كونه في المكان وجوداً له لكان كونه في الزمان ايضا وجوداً له ، فكان لشيء واحد وجودات كثيرة .

اقول: و يمكن ان يقال : ان الشيء الجسماني كونه في المكان المطلق او في الزمان مطلقا وان كان هو بعينه نحو وجوده الخاص به لا امراً زائدا عليه الا ان كونه في مكان معين او زمان معين امر زائد على وجوده في نفسه ، فذلك الامر الزائد نسميه الاين او المتى . و كل منهما غير نفس الاضافة لان المراد منه مبدء اضافة المكان او الزمان .

وقد استدل صاحب المباحث : على ان الكون في المكان ليس هو بعينه الكون في الاعيان الذى هو الوجود بوجه آخر وهو ان الوجود وصف مشترك في الموجودات كلها ، فلو كان حقيقة الوجود في الاعيان هو الكون في المكان لكانت الموجودات كلها كائنة في المكان ، و حيث لم يكن كذلك علمنا ان كون الشيء في المكان مفهوم مغاير لوجود الشيء في نفسه .

اقول: هو منقوض بكل من الموجودات المخصوصة لجريان ماذكره فيه فيلزم عليه مما ذكره ان يكون كون الجسم ماديا و كون العقل مفارقا و كون الحيوان

← فاضافة الجسم الى المكان زايد على وجوده في نفسه بخلاف اضافة السواد الى الجسم فانه عين وجود السواد في نفسه نعم اضافة الاين الى الجسم كاضافة السواد الى الجسم ، فافهم .

(اسماعيل ره)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حساسا بامور زائدة علی نفس وجودها و لیس کذلک .

ودفع ماذکره بان الوجود المطلق الکلی کمامر مراراً امر مشکك عرضی لافراده و لیس لحقیقة الوجود طبیعة کلیة نوعیة او جنسیة مشترکة بین جمیع افراد الوجود .

فصل (۲)

فی تقسیم الاین

و هو من طریقین احدهما ان من الاین مـا هو اول حقیقی و منه ما هو ثان غیر حقیقی .

فالاول : کون الشیء فی مکانه الخاص به الذی لایسعه فیه غیره معه ککون الماء فی الکوز .

والثانی: کما یقال فلان فی البیت فان البیت یسعه وغیره فلیس جمیع البیت مشغولا به وحده وابعد منه کونه فی الدار وبعده البلد ، ثم العراق مثلا ، ثم الاقلیم ، ثم المعمورة ، ثم عالم العناصر ، ثم العالم الجسمانی ، باعتبار ان یحویه المحدد للجهات، وهذا هو الغایة ، فان کون الشیء فی العالم مطلقا لیس باین اصلا .

الطریق الثانی : ان الاین منه جنسی وهو الکون فی المکان و منه نـوعی و هو الکون فی الهواء او الماء او فوق او تحت و منه شخصی ککون هذا الشخص فی هذا الوقت فی مکانه الحقیقی ، وقد یقال : انه لابد لکل این شخص حقیقی من صفة قائمة بالمتمکن هی علة ذلك الاین .

واعترض علیه صاحب المباحث : بان هذا باطل ، لان تلك الصفة اما ان یکون ممکن الحصول فی المتمکن عند مالا یکون فی مکانه الحقیقی المعین او لایکون ، فان امکن لم تکن تلك الصفة علة لذلك الکون فی المکان المعین ، والا لزم تخلف المعلول عن علته و ان لم یکن ، فحینئذ یتوقف حصولها فی المتمکن علی حصوله

فی ذلك المكان المعین ، فلو توقف الحصول فی ذلك المكان علی حصول تلك الصفة فیه لزم الدور وهو محال .

اقول: فیه نظر من وجهین : احدهما : ان تلك الصفة یمکن ان یکون جزء من العلة او معداً او شرطا ، فلا یلزم مقارنتها للمعلول علی وجه الضرورة .

وثانیهما : ان حصول تلك الصفة وان لم یتحقق الا عند کون المتمکن فی مکانه لکن ذلك بحسب الظرفیة المقارنة لا بحسب السببیة والتقدم، والفرق بین المعنیین کالفرق بین القضیة المشروطة ، مادام الوصف ، والمشروطة بشرط الوصف ،والثانیة اخص من الاولی ، والاعم لا یستلزم الاخص ، فان کل کاتب یحتاج الی حرکة الاصابع فی وقت الکتابة ، وتلك الحرکة ضروریة علی ذلك الوقت باسبابها المؤدیة الیها فی ذلك الزمان ، ولیس ان الکتابة او جبت تلك الحرکة بل العکس اولی ، فان وجود تلك الحرکة یقتضی وجود الکتابة فی الخارج .

فصل (۳)

فی تتمة احوال الاین

فمنها : انه یعرض له التضاد فان الکون فی المکان الذی عند المحیط هو مقابل للکون الذی عند المرکز ، وهما امران وجودیان بینهما غایة التخالف ، ولا یجتمعان فی موضوع واحد فی آن واحد وصح تعاقبهما علیه فهما متضادان .

ومنها : انه یقبل الاشد والاضعف، لکن قبوله لهما لیس بحسب جنس الاین فان کون الشیء فی مکانه لا یکون اشد من کون شیء آخر فی مکانه ، لان مفهوم الحصول فی المکان لا یقبل الشدة والضعف بل انما یقبل الجسمان الاشد والاضعف بحسب طبیعة نوعیة لمکانها کالفوق او التحت او فیهما (غیرهما خل) کالجسمین ! اذا کانا فی الفوق واحدهما اعلی من الاخر ، ای کان اقرب الی الحد الذی هو المحیط ، فهو اشد فوقیة من الاخر .

فقد ثبت من هذا : ان الاشد والانقص لم يتطرق الى نفس الاين بما هو اين بل الى نوع منه و هو الفوق اوالتحت ، و لكن ليس كما زعمه صاحب المباحث ، ان ذلك الاشد والاضعف انما هو في اضافة عارضة للاين ، وهو الفوقية و التحتية لما مر من ان الاضافة ليست قابلة للاشد والاضعف لذاتها .

فصل (٤)

في حقيقة متى وانواعه

من جملة ما عد من المقولات متى وهو كون الشيء في زمان واحداو في حد منه فان كثيراً من الاشياء يقع في اطراف الازمنة ، ولا يقع في الأزمنة مع انه يسئل عنها بمتى كالوصولات و المماسات و ساير الاشياء الواقعة لوقوعها في امرله تعلق ما بالزمان (١) و حال هذا الكون بعينه حال ماقبله ، و امر متى العام و الخاص باعتبار كون الشيء في زمان مطلق ، اوزمان خاص او (زمان - خ) شخص .

فمنه ما هو متى حقيقي ، وهو كون الشيء له زمان مطابق له لايفضل عنه ومنه ماهو ثان غير حقيقي ، و هو كون هذه الحركة الواقعة في ساعة مثلا في اول اليوم اوفي الشهر ، او في السنة او في القرن او في زمان الاسلام او في الزمان مطلقا على قياس مامر في الاين ، و الفرق بين البابين ان الزمان الحقيقي الواحد يشترك فيه الكثيرون .

واما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون ، هكذا قيل و ليس بسديد ، فان عدم الشركة في المكان الحقيقي انما يصح القول به مع وحدة الزمان حقيقة فكذلك مع وحدة المكان حقيقة لا يمكن الشركة في الزمان الحقيقي فكما

---

١ - في ان نفس النسبة الى الزمان اوحد منه او ما يتعلق به ليس متى بل المعنى امر اوهيئة يعرض لاجله هذه الاضافة للشيء الزماني . (اسماعيل ره)

ان لكل متمكن اينا يخصه ، فكذلك لكل حادث متى يخصه ولاتكون مشتركة بينه و بين غيره - ولذاقيل لكل من الزمان والمكان اسوة بالاخر .

ثم قالوا : ان الامور التي لهامتى بالذات هي الحركات و المتحركات لامتى لهامن حيث جوهرها بل من حيث حركاتها وجواهرها في الزمان بالعرض .

اقول : انوجود الطبيعة الجوهرية متجددة سيالة ، فذلك كون تدريجي يطابق الزمان و كذا بعض الكميات والكيفيات والاوضاع و الايون التدريجية الوجود لهـا اكوان تدريجية ، والحركة عبارة عن تدريج واقع في الكون ، لاالكون التدريجي ، فهي معنى نسبي اضافي ، وقدمران المعنى الاضافي لايوصف بالزيادة و النقصان و الاشد والانقص الابالعرض ، فالمتى انما يلحق اولا وبالذات لتلك الاكوان والوجودات ، وثانيا لمهياتها ، واماالحركة ، فلاتدريج لهابل هي عين التدريج ، فلامتى لهـابالذات بل بالعرض .

واعلم ان مـن اقتصر في تعريف الزمان انه مقدار الحركة من جهة التقدم و التاخر ، فيلزمه من جهة الاقتصار على هذا التعريف ان يكون مقـدار كل حركة في العالم العنصرى ايضا زمانا بنفسه ، فيحتاج الى التقييد بامر آخر و هوان يوجد في الحد مقـدار حركة الفلك او حركة لا تنقطع او اظهر الحركات او اسرعهـا او اشدها .

فصل(٥)

في الوضع

وهو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه بعضها الى بعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام والقعود وليس هوالنسبة ، وذلك لان النسبة وان كانت واقعة بين اجزائه لكنها من باب الاضافة كالجوار ونحوه بل كون الجسم بحيث يكون لاجزائه هذه النسب

هو الوضع کمامر .

و قد مرت الاشارة ایضا الی انهذا الوضع لیس الوضع الذی یوجد فی النقطة ، وهو کون الشیء مشارا الیه بالحس ولیس الوضع المذکور فی الکم ، فان هذا الوضع یعتبر فیه نسب الأجزاء الی الحاوی والمحوی والجهات الخارجة و الوضع المذکور فی تقسیم الکم لایعتبرفیه ذلك ، ولکن الذی ذکروا فیه من کون الشیء بحیث یشار الیه انه این هو مما یتصل (۱) به اتصالاً ثابتا لایخلو عن خلط ، فان هذا الاین لوکان ایناحقیقیا لم یبق فرق بین الوضع بهذا المعنی ، والذی هو نفس المقولة، فان الاجزاء لیس لها این بالفعل ولیست اینهامماینضاف بعضها الی بعض علی وجه یقال لبعض منها انها این هی من الاخر .

ولوفرق بینهما بان احدهما للمقدار والاخر للجسم الطبیعی فنقول : ان الجسم الطبیعی انمایلحق الوضع الیه بتوسط المقدار التعلیمی ولولا عروض المقدار لم یصح له فرض التجزی والقسمة المقداریة کمابین فی باب الکم فیلحق الوضع الجسم کیفما کان بتوسط المقدار .

و الحق عندنا : انه لابد من تحصیل الفرق بین الوضع الذی من خواص الجسم والوضع الذی یوجد فی الکم واطرافه ، لان مجرد کون الشیء کما اومقدارا متصلا لایکفی لقبوله الاشارة الحسیة ، بانه هیهنا اوهناك اوفی الفوق اوفی التحت اوجهة من جهات، انماذلك شأن الکم الاتصالی مع اقترانه بالمادة القابلة للانفعالات والحرکات والاختلافات ، فمجرد المقدار لایقبل الاشارة الحسیة بل الخیالیة لکن القوم قدتسامحوا واطلقوا الحس ، وارادوا ما یقابل العقل فالنقطة والخط والسطح والثخن کلها لیس شیء منها فی ذاته واقعة فی جهة من الجهات ولاللحس الیها .شارة

۱- اعتبار الاتصال لاخراج العدد و اعتبار کونه ثابتا وقاراً لاخراج الزمان فان الکم الذی لهوضع هوالخط والسطح والجسم التعلیمی

(اسماعیل ره)

الامع المادة بان كان وجوده فی المادة مصححا لقبوله للاشارة والجهة · والانقسام و غير ذلك فان المقدار اذا فرض مجردا عن المادة كما في الخيال كان ذانهاية مقدارية ، وذا اجزاء لها هيئة اتصال بمعني غير ما ذكروه من كونها على وجه يقال لكل منها اين هو من صاحبه ويتصور له ايضاً شكل من غير ان يكون للشكل اين .

وله ايضا سطوح و خطوط لها اوضاع بمعنى آخر و للخط نقطة لها وضع خاص لا بمعنى الاشارة الحسية .

و بالجملة فكما للعقل اشارة وللحس اشارة غيرها فكذا للقوة الخيالية اشارة الى المقادير واطرافها غير تينك الاشارتين ، وللعقل وضع يختص بالعقليات والكليات، و للخيال وضع يوجد للاشباح الادراكية ،وللحس وضع يختص بالماديات ،سواء كان للنقطة او للمقدار المنقسم فی بعض الجهات لا كلها او فی الجسم المنقسم فی جميع الجهات والوضع الذی هو من المقولة هو هذا المعنى الاخير ،وكذا الوضع الذی جزء المقولة لا يوجد الا فی عوارض المادة .

فان النقطة مالم تقع فی هذا العالم لم يكن قابلا للاشارة الحسية والخط والسطح مالم يقعا فی المادة القابلة لم يكن اجزاؤهما بحيث يصح ان يقال : يعرض لبعض منها بالقياس الى بعض اين هو من الاخر .

ثم الوضع قد يكون بالطبع وقد يكون لا بالطبع وقد يكون بالفعل، وقد يكون بالقوة، والذی بالطبع وبالفعل كوضع الارض من الفلك ، فان حيزيهما متمايزان بالفعل، واما الذی بالفعل وليس بالطبع كحال ساكن البيت من البيت ، فان الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف حيزيهما ليس اختلافا طبيعيا . واما الذی بالقوة ، كما يتوهم قرب دائرة الرحى الى قطبها ونسبته الى دائرة القطب ليست بالفعل، اذلا دائرة بالفعل فلاوضع الا بالتوهم اوبالقوة ، والوضع مما يقع فيه التضاد والشدة والضعف .

اما التضاد : فكون الانسان راسه الى السماء ورجله الى الارض مضاداً لوضعه اذا صار معكوسا والوضعان معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد من غير ان

یجتمعافیه ، وبینهما غایة الخلاف ، وکذا الحال فی الاستلقاء والانبطاح .

و اما الشدة فکالأشد انتصابا اوالاکثر انحناء .

فان قلت: الیس قدمر فی‌مباحث الکیف المختص بالکم ، انه لایقبل التضاد ولاالشدة ، وحکمتم بان استدارة الخط اوتحدیب السطح لایشتد ولایضعف،فهیهنا کیف یحکمون بان الاستقامة والانحناء یقبلان‌التفاوت مع ان‌هذه الصفات لایعرض اولا الاللمقادیر .

اقول: نسبة هذه الاستقامة والانحناء وامثالها الی المذکور هناك کنسبة هذا الوضع الذی هوالمقولة الی تلك الاوضاع ، فالمستدیر مثلااذاکان مجردا عن‌المادة لایمکن ان‌یصیر اشد استدارة مع بقاء الموضوع ، اذلامادة هناك حتی یقبل التبدل بخلاف ماذا وقع شیء من‌الاستدارة والانحناء اوغیرهما فی‌مادة مخصوصة ، لانه یصیر حینئذ واقعا تحت مقولة الوضع ویقبل التضاد والشدة والضعف و غیرذلك ، فالانحناء الطبیعی یقبل الاشد دون التعلیمی ، وهذا من‌مقولة الوضع دون ذلك .

فاعلم هذا فانه‌شیء یغفل عنه‌الاکثرون .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل(٦)

فی الجدة

ومماعدفی المقولات الجدة والملك وهوهیئة تحصل بسبب کون جسم‌فی محیط بکله اوبعضه بحیث‌ینتقل المحیط بانتقال المحاط مثل التسلح ، والتقمص‌و التعمم، والتختم‌والتنعل وینقسم‌الی‌طبیعی کحال‌الحیوان‌بالنسبة الی‌اهابه‌وغیرطبیعی کالتسلح والتقمص‌وقدیعبرعن‌الملك بمقولة «له» فمنه‌طبیعی ککون القوی للنفس، ومنه‌اعتبار خارجی ککون الفرس لزید ففی الحقیقة الملك یخالف هذاالاصطلاح، فان‌هذا من‌مقولة المضاف لاغیر .

فصل (٧)

فی مقولتی ان یفعل وان ینفعل

اما الاول : فهو کون الجوهر بحیث یحصل منه اثر فی غیره غیر قار الذات مادام السلوك فی هذا التأثیر التجددی کالتسخین مادام یسخن والتبرید مادام یبرد .

واما الثانی : فهو کون الجوهر بحیث یتاثر عن غیره تأثیرا غیر قار الذات مادام کونه کذلك مثل التسخن والتسود .

فاذا فرغ الفاعل من فعله او المنفعل من انفعاله و بالجملة عن النسبة التی بینهما من تجدد التأثیر و التأثر لایقال ان هذا محرك و ذاك متحرك وینتهی التسخن الی السخونة القارة و التسود الی السواد القار فالتعبیر عنهما بان یفعل دون الفعل وبان ینفعل دون الانفعال لاجل ان الفعل و الانفعال قد یقالان للایجاد بلاحرکة وللقبول بلاتجدد ککون الباری فاعلا للعالم و کون العالم منفعلا عنه ، و لیس فی ذلك حرکة لافی جانب الفاعل ولافی جانب القابل (١) بل وجود یستتبع وجوداً ویعرض لهما اضافة فقط فالفاعل و المنفعل بذلك المعنی اضافتان فقط بخلاف هذین المعنیین الواقعین تحت الزمان.

واما الحالة التی تقع للفاعل المتجدد عند انقطاع تحریکه و للمنفعل عند انقطاع تحرکه کالقطع فی نهایة الحرکة و احتراق الثوب بعد استقراره ، فهل تکونان من هذین البابین ام لا .

فنقول : هما من حیث تخصیصهما بانهما فی نهایة الحرکتین یصح عدهما من هاتین المقولتین ، وکذا الحال فی جمیع مایقع فی حدود الحرکة واطرافها الدفعیة واذا لم یعتبر تخصیصهما کذلك فلیسا من المقولتین وقد یعرض فی هاتین المقولتین

١- ای من حیث المفهوم واما من حیث الحقیقة فواجب فیضه الذی هو رحمة للعالمین ویقال له المشیة والرحمة الواسعة والحق المخلوق به والنفس الرحمانی الی غیر ذلك من الالقاب ، فافهم . (اسماعیل ره)

التضاد والاشتداد .

و اما التضاد : فالتبييض ضد التسويد والتسخين ضد التبريد ، كما ان البياض ضد السواد ، والسخونة ضد البرودة .

واما الاشتداد : فان من الاسوداد الذى هو فى السلوك الى غاية ما هو اقرب الى الاسوداد الذى هو فى الغاية من اسوداد آخر ، وكذلك قد يكون بعض التسويد اسرع وصولا الى الغاية من بعض آخر منهما (منه خ ل) وهذا الاشتداد والتنقص غير الشدة والنقص اللذين فى الكيف كالسواد ، فانهما ليسا بالقياس الى السواد نفسه بل بالقياس الى الاسوداد الذى هو عبارة عن الحركة الى السواد ، فان السلوك الى السواد غير السواد هذا ما قيل .

واعلم : ان وجود كل منهما فى الخارج ليس عبارة عن نفس السلوك الى مرتبة ، فانه بعينه معنى الحركة ولا ايضا وجود كل منهما وجود المقولة التى يقع بها التحريك و التحرك كالكيف مثل السواد والكم مثل مقدار الجسم النامي او الوضع كالجلوس و الانتصاب ولا غير ذلك ، بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات مادام يؤثر او يتأثر ، فوجود السواد او السخونة مثلا من حيث انه سواد من باب مقولة الكيف ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل منه تدريجي آخر او يحصل من تدريجي آخر هو من مقولة ان يفعل او ان ينفعل .

واما نفس سلوكه التدريجي اى خروجه من القوة الى الفعل سواء كان فى جانب الفاعل او فى جانب المنفعل فهو عين الحركة لا غير ، فقد ثبت نحو وجودهما فى الخارج وعرضيتهما .

فصل (٨)

فى دفع ما اورد على موجوديتهما

قال صاحب المباحث فى هذا المقام : عندى ان تأثير الشيء فى الشيء يستحيل ان

يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات المؤثر وذات الاثر كذا تاثر الشيء عن الشيء وهو قابليته يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا زائداً على ذات القابل وذات المقبول .

اما التأثير فلو كان امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التى لابد لوجودها من مؤثر ايضا ، فيكون تأثير ذلك المؤثر(١) فى ذلك التأثير زائداً عليه . فننقل الكلام اليه ويفضى الى التسلسل وهو محال ، و بتقدير ان لايكون محالا فالالزام حاصل ، و ذلك لانه اذا كان بين كل مؤثر واثر واسطة هى التأثير حتى فرضت امور غير متناهية مترتبة ، فلا يخلو اما ان يكون تلك الامور متلاقية اولايكون شيء منها متلاقية

فان تلاقت بمعنى ان يفرض مؤثر ومتاثر لايتخللهما ثالث فحينئذ وجد مؤثر لايكون تاثيره زائداً على ذاته و ذات اثره ، فحينئذ لا يكون تأثير الاول فى الثانى زائداً عليهما ولا تاثير الثانى فى الثالث والثالث فى الرابع ، وهكذا امور زائدة على ذواتها و ذوات آثارها .

وان لم يتلاق بمعنى ان لا يوجد هناك امران لايتخللهما ثالث ، فهذا نفى للمؤثرية اذ لم يوجد هناك مايكون ذاته مؤثراً فى ذات آخر واما القابلية فلو كانت ثبوتية يجرى الكلام بعينه فيه ويعود التسلسل والمحذور بعينهما .

قال : فهذا برهان قاطع على ان المؤثرية و المتاثرية لايجوزان يكونا وصفين ثبوتيين ، وستعرف فى باب العلل ان المؤثرية لوكانت وصفا ثبوتيا يلزم نفى الواجب الوجود تعالى شأنه انتهى ماذكره تلخيصا .

اقول : هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض اصول الحكمة كمسئلة الوجود و زيادته على المهية وان لكل مهية نحواً خاصا من الوجود والمهيات ، كما انها متخالفة بالمعنى والمفهوم كذلك متخالفة بالوجود ، لكن وجود بعضها قديتحد

١ـ اقول الفاعل مؤثر فى المنفعل بفعله ومؤثر فى فعله بذاته لابفعل آخر واشير الى هذا المعنى ماوقع من الحديث : خلق الاشياء بالمشية و خلق المشية بنفسها فلااشكال ، فافهم .

(اسماعيل ره)

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

بوجود الاخر ضربا من الاتحاد و موجودية كل مهية او معنى في الخارج عبارة عن صدق حده على شيء في الخارج كما ذكره الشيخ في اثبات نحو وجود المضاف في الخارج بانه في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة اى كونه بحيث اذا عقل عقل معه شيء آخر .

اذا تقرر ذلك فنقول : كما ان كثيراً من الموجودات يصدق عليها حد الجوهر او الكم او الكيف وغيرهما وكذا حدود انواعها كحد الفلك او الحيوان او السواد او السطح او غير ذلك ، فيجزم بوجود هذه المقولات و اجناسها و انواعها ، فكذلك يوجد في الخارج امور كثيرة يحمل على بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين وعلى بعض حد الاخرى ، فيكون كل منهما من الموجودات الخارجية دون الموهومات التي لاوجود لها في العين ودون المعاني المنطقية ، كالكلية والجزئية و مفهوم النوع والجنس والفصل و غيرها من المعقولات الثانية التي شرط عروضها كون الموضوع متعينا في الذهن ودون السلوب والمعاني السلبية .

وذلك لانه لامعنى لوجود شيء في الخارج الا كونه بحيث يصدق معناه على شيء صدقا خارجيا كما في محمولات القضايا الخارجية .

واما الكلام في ان وجودهما هل هو زائد على وجود ذات المؤثر وذات المتاثر ليكونا من الاعراض اولا ، فيكونا من الجواهر ، فذلك مطلب آخر .

ولك ان تقول في بيان عرضيتهما : بان لكل من المؤثر والمتاثر على الوجه المذكور مهية اخرى ولها حد آخر غير كونه فاعلا اومنفعلا ، فان السواد يمكن وجود نوعه في سواد لايشتد ، اى لايتحرك في سواديته ، فيكون اسوداده بامر زائد على سواديته وكذا للتسخين وجود غير تدريجي يتحقق نوع السخونة فيه ، فكون السخونة مؤثرة في شيء على التدريج امر زائد على وجود السخونة .

واما قوله : لو كان التاثير امراً ثبوتيا لكان من جملة الامور التي لابد لوجودها من مؤثر .

فنقول : ان بعض الصفات و ان احتاجت الى مؤثر لكن لايحتاج الى مؤثر جديد غير جاعل موصوفاتها ، فان الجعل كما لايتخلل بين الذات والذاتيات فلايتخلل ايضا بين وجود الملزوم و وجود لازمه فان الجاعل كما لايجعل النار جوهراً بعد جعلها موجودة ، فكذلك لايجعلها حارة بعد جعلها موجودة ، بل جعل وجودهـا بعينه جعل حرارتها على وجه التبعية ، مع ان وجود الحرارة غير وجود النارية ، لان النار جوهر والحرارة عرض فكذا الحال فيما نحن فيه .

فنقول : التاثير التجددى و ان كان امرا موجودا فى الخارج لكن من لوازم هوية بعض افراد المقولات ، فالحرارة المسخنة مثلا قد لايكون كونها مسخنة امراً زائدا على وجود ذاتها الشخصية وان كان زائدا على مهيتها، ثم على تقدير زيادتها على ذاتها الشخصية قد لايكون مفتقراً الى جاعل آخر غير جاعل الذات ، بل ولاالى جعل آخر غير جعل الذات ، لكونه من لوازم تلك الهوية الوجودية ولازم الهوية كلازم المهية غير مفتقر الى جعل مستأنف غير جعل تلك الهوية ، فثبت ان كون التأثير التجددى موجودا زائدا على ذات المؤثر ليس مما يحتاج الى تاثير آخر ولاالى مؤثر آخر .

وكذا قوله : فيكون تاثير المؤثر فى ذلك التاثير زائداً عليه غير مسلم، اذلايلزم من كون التأثير التجددى الذى هو من مقولة ان يفعل امراً زائدا على ذات المؤثر ان يكون التاثير الابداعى امراً زائداً على ذات الفاعل فى الخارج ، بل هو بعينه اضافة الفاعلية والابداع و وجود الاضافات قد علمت انها غير مستقلة فى الخارج .

الفن الرابع

فى البحث عن احكام الجواهر واقسامها الاولية

فانها من عوارض الموجود بما هو موجود ، فحرى بها ان يذكر فى العلم الكلى الباحث عن عوارض الموجود من غير نظر الى خصوصيات الاشياء وفيها مقدمة و مطالب

اما المقدمة : ففي بيان مهية الجوهر والعرض واحوالهما الكلية وفيها فصول :

فصل (١)

في تحقيق مهيتهما

اعلم : ان مفهومات الاشياء بعضها موجودة بالذات وبعضها موجودة بالعرض .

فمثال الاول: قولنا الانسان حيوان فان الوجود المنسوب الى الانسان بعينه منسوب الى الحيوان الذى يحمل عليه بالحقيقة .

ومثال الثاني : زيد اعمى و زيد ابيض ، فان الوجود المنسوب الى زيد بعينه ليس منسوبا الى العمى و البياض بالحقيقة بل بضرب من المجاز بواسطة نحو علاقة للمحمول بالموضوع ، سواء كان عدميا او وجوديا وتلك العلاقة ان يكون مبدء المحمول منتزعا عنه اوقائما به ، فالموجود في القسم الثاني هو الموضوع و لكن نسب وجوده الى المحمول بالعرض و هذا النحو من الموجودية غير محدود فلنعرض عنه و نشتغل بالموجود بالذات

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

فنقول : قد علمت ان كل موجود اما ان يصح ان يقال ان انيته مهيته بمعنى ان لامهية له الا الوجود الصرف الذى لااتم منه اولا يصح ، فالاول قد سلف بعض احكامه بحسب المفهوم وسيأتي البحث عن بيان وجوده واوصافه الكمالية واحكامه الوجودية و كلامنا الان فيما وجوده غير مهيته ، بالمعنى الذى سلف مناذكره ، اى ليس وجوده بذاته بل بغيره فاقدم اقسام هذه الموجودات هو الجوهر ، وذلك لان هذا الموجود لايخلو اما ان يكون في محل اولا يكون ، والمراد من كون الشيء في المحل ان يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعا معه لايجوز مفارقته عنه .

و قد اشكل على القوم هيهنا تفسير كون الشيء في محل واستصعبوه لما في لفظة في من الاشتراك والتشابه بين معاني كثيرة ، كما نقول في الزمان وفي المكان وفي الذهن وفي الخارج وفي الغاية وفي الكل وفي الاجزاء وفي العام وفي الخصب وفي

الراحة ، وفي اللفظ فلااشتراك لها في معنى واحد يجمع الكل وليست نفس الاضافة مما يصلح ان يكون مرادة بلفظة في والا لصدقت على معنى مع ومن وعلى و غيرها من المعاني الحرفية ولصدقت على الابوة والبنوة وغيرهما .

وتخصيص الاضافة بعدم الاستقلال بالمفهومية وغيره وان اخرج المعاني الاسمية الا ان الخصوصية الواحدة منها لاتبلغ في النزول وتقليل الشركاء الى حيث يشمل المعاني المستعملة فيها لفظة في ، ويخرج الاغيار ، وكما ان كلا من معنيي متى والاين مما يستعمل فيهما لفظة في ولا يشملهما معنى واحد يخصهما ، بل لكل منها خصوصية يدخلها فيما وضع له اللفظ .

فكذا القياس اذا انضمت معهما امور اخرى يكون على هذا المنوال .

نعم يمكن ان يقال : ان استعمال في ، في كثير من هذه المواضع على المجاز التشبيهي ككون الكل في الاجزاء لكونه عين الجميع و ككون الجزء في الكل فلو كان الكل في الجزء بالمعنى الذي يكون الجزء في الكل يلزم اشتمال الشيء على نفسه وهو امر مستحيل بديهة .

فان قلت : لفظة في موضوعة لمعنى الاشتمال والاحاطة وهو يجمع الكل فيكون اشتراكه معنويا .

قلت : الكلام يعود فيما ذكرت جذعا لانه بعينه معنى الظرفية وهو مختلف ، فان ظرفية الزمان للحركة ليست كظرفية المكان للجسم ، وكذا كون الشيء في الحركة غير كون الحركة في الشيء ، والغرض ان كون الشيء في المحل ليس له معنى محصل شامل للمواضع التي يستعمل فيها وليس الغرض النظر في معنى اللفظ بما هو معنى اللفظ ليكون خارجا عن هذا الفن ، وان كان المذكور ايضا فضلا على مايقصده السالك المستقيم الطريق .

فاذا كان في المحل اشتراكه لفظيا ، فكل ماذكروه من القيود لايكون فاصلا معنويا وقيدا احترازيا ، اذ اللفظ المشترك لايحتاج الى امر مميز معنوي ، اذ ليس

فيه معنى واحد جنسى او عرض عام ، بل معانى متعددة ينصرف الى كل منها بقرينة خارجة لفظية او معنوية ، فان طريق ازالة الشبهة باشتراك الأسم اما بالحد اوبالرسم اوبنفي المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على مايبقى لامن ذاته بل بسلب ماليس هومقصودا ، واذا كان الحال كذلك ،فالمذكور في تعريف الحلول وهو وجود الشيء في شيء لاكجزء منه شايعا فيه بالكلية مع امتناع المفارقة عنه يكون كقرائن للفظة في المستعملة في هذا الموضع بالنسبة الى مواضع الاستعمال لكونه يقوم مقام الرسم في القيود المترتبة والخواص المميزة مع مساهلة ما ، بانه لوفرض هيهنا ان المنسوب الى شيء بفي كان له معنى مشترك بين ذى المحل وغيره كان المذكور في التعريف قيودا مميزة لذى المحل من حيث هو ذوالمحل عن المشاركات في امر معنوى فكان يمتاز اما بالشيوع والمجامعة بالكلية فعن كون الخاص في العام و كون الشيء في الزمان والمكان .

واما بامتناع المفارقة والانتقال فعن الكون في المكان ايضا وفي الخصب وغيره وقد عرف معنى في الشيء هيهنا اى الحلول بتعريفات كثيرة ليس شيء منها خاليا عن الفساد والخلل .

اما طردا اوعكسا او كليهما كقولهم الاختصاص الناعت و كقولهم اختصاص شيء بشيء بحيث يكون احدهما نعتا والاخر منعوتا به ، فانتقض عكسه بالسواد والبياض وغيرهما ان كان المراد بالنعت الحمل بالمواطاة وطرده بالمكان والكوكب ، بل الجسم مطلقا ان كان المراد به الحمل بالاشتقاق .

وربما تكلف بعضهم بان المراد غير الاشتقاق الجعلي ، و كقولهم ان الحلول كون الشيء ساريا في شيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر

ثم زادوا قيداآخر عليه حين ماورد النقض فيه باحوال المجردات عن المادة بقولهم تحقيقا او تقديرا فبقى النقض بالنقطة و الابوة و غيرهما مما لاسراية فيه ، فالتجأوا بنفي وجود هذه الاشياء عن الخارج ، ولم يتنبهوا لان لااختصاص لهذا الايراد

بالاطراف والحدود الخارجية بل النقض وارد بالخياليات والوهميات منها .

و قد ذكرنا في شرح الهداية الاثيرية شطرا من النقوض و الابحاث الواردة على التعاريف المذكورة للحلول .

واما الذى الهمنا الله تعالى من خزائن علمه في تعريف الحلول هوان يقال : معناه كون الشيء بحيث وجوده في نفسه وجوده لشيء آخر على وجه الاتصاف ، لان لايرد النقض بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالى و المبادى العالية حسب ما هو التحقيق من ان وجود المعلول في نفسه هو وجوده لموجده .

و هذا التعريف سالم عن النقوض والايرادات طرداوعكسا لصدقه على الاعراض والصور الحالة كلها و كذبه عن سائر الحصولات النسبية التى ليست على وجه الحلول ككون الجزء في الكل والجزئى في الكلى ، و كون الشيء في الزمان و في المكان وفي الراحة وفي الخصب و كحصول الفصل للجنس فان وجوده عين وجود الجنس لاله و كذا حصول الوجود للمهية ، لانه نفس وجودها لاوجود شيء لها كما علمت سابقا و بالجملة : لاخلل في هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش والتامل .

واذا علمت معنى الحلول هكذا علمت ان الحال مفتقر لامحالة الى محله امافي وجود ذاته الشخصية وقوام مهيته النوعية لذاتها جميعا اوفي وجود ذاته الشخصية دون حقيقته النوعية حتى يمكن ان يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من غير محل فالاول يسمى عرضا عند الكل والثانى يسمى عند المحصلين من المشائين صورة .

فحينئذ نقول : لايجوز ان يكون للمحل افتقار في وجوده الى الوجود الشخصى للحال ، سواء كان عرضا او صورة والالدار الافتقار من الجانبين بجهة واحدة ، وهودور مستحيل .

فالمحل اماان يكون مستغنيا عن الحال حقيقة وتشخصا ، مهية ووجوداً فيسمى باسم الموضوع عند الكل اويكون مفتقراً في وجوده الشخصي الى الوجود المطلق العامى

للحال باى تشخص يكون فيسمى عند هؤلاء بالهيولى فالعرض والصورة يشتركان في امر يعمهما وهو مفهوم الحال، وكذا الموضوع والهيولى يشتركان في امر يعمهما وهو مفهوم المحل ومحل الشيء سواء كان ذلك الشيء صورة اوعرضا ، اوعرضا في صوره اوعرضا في عرض ان جاز ذلك لابدوان ينتهي آخر الامر الى محل لامحل له ، فيكون مقوما للجميع ، فكل عرض مفتقر في وجوده الى الجوهر دون العكس فثبت ان الجوهر اقدم بالطبع من العرض .

واما عند اتباع الرواقيين فكل حال عرض ولا شيء من الجوهر بحال لكن بعض الاعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه ، لانهم جوزوا تركب الجوهر من محل جوهر وحال عرض ، فليس الجوهر مطلقا متقدما بالطبع على العرض ، وسيأتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل انشاءالله .

ثم انهم يفرقون بين الصورة و العرض فرقا اعتباريا لاحقيقيا ، وكذا بين الموضوع والهيولى ، وهوان كل معنى نوعي سواء كان طبيعيا اوصناعيا اذا كان له تالف ما من حال ومحل مطلقين ، كالسرير مثلا يكون المحل عندهم يسمى مادة كالخشب ، والحال يسمى صورة كالهيئة المخصوصة باعتبار كونهما جزئين لامر واحد نوعي مطلقا ، وليس من شرط الجزء الصورى عندهم ان يكون محصلا لمحله حتى يكون جوهراً لكون مقوم الجوهر اولى بالجوهرية منه ، ولامن شرط الجزء المادى ان يكون مفتقراً الى الحال في نحو وجوده النوعي ، بل المسمى صورة عندهم هو بعينه نفس العرض مع اشتراط كونه جزء للمركب ، وكذا المسمى مادة عندهم نفس الموضوع مع اعتبار كونه جزء للمركب منه ومن ما يحله ، فعلى هذا جميع الاعراض المخصصة والمصنفة يصلح عندهم ان يكون صوراً و محالها هيولياتها .

فاذا تقرر تغاير المذهبين وتخالف الاصطلاحين في هذه المعاني و الاسامي مع ما سلف من ضوابط الميزان ان دفع العام اولازمه المساوى اخص من دفع الخاص اولازمه المساوى ، وقلنا ان معنى الجوهر اولازمه المساوى له مالايكون في موضوع

فنقول: اللاكون في الموضوع اعم من اللاكون في المحل، لما عرفت ان الموضوع اخص من المحل عند المشائين فنقيضاهما يكونان بالعكس، فيكون الجواهر اعم مما يكون في محل ومما لايكون فيه، اذ كلاهما يندرجان تحت معنى الوجود لافي موضوع.

و كذا العرض وهوما يكون في موضوع يشمل الحال والمحل عند من جوز قيام العرض بالعرض، فيكون اعم من كل منهما بوجه لان الحال قد يكون عرضا وقد يكون صورة والمحل قديكون جوهراً وقديكون عرضا على هذا التقدير.

واذاثبت ماذكرناه، فيكون الاقسام الاولية للجوهر على مذهب اولئك القوم خمسة، لانه اما ان يكون في محل اولايكون فيه، و الكائن في المحل هو الصورة المادية وغير الكائن فيه، اماان يكون محلا لشيء يتقوم به اولايكون والاول هوالهيولى والثاني لايخلو اما ان يكون مركباً من الهيولى و الصورة و هوالجسم او لايكون، وحينئذ لايخلو اما ان يكون ذاعلاقة انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه و هوالنفس اولايكون و هوالعقل.

والاجود في هذا التقسيم ان يقال: الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلاثة، فهو الجسم والا فان كان جزء منه هوبه بالفعل سواء كان في جنسه او في نوعه، فصورة اما امتدادية او طبيعية او جزء هو به بالقوة فمادة وان لم يكن جزء منه، فان كان متصرفا فيه بالمباشرة فنفس والا فعقل، وذلك لما سيظهرمن تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر (١) النفساني الانساني مادة للصورة الادراكية التي يتحصل بها جوهراً آخر كماليا بالفعل من الانواع المحصلة التي يكون لها نحوآخر من الوجود غير

١- فيكون ذلك الجوهر مركبا من المادة التي هي النفس و الصورة الادراكية و ليس جسما وليس جزئه صورة مادية ولا هيولى فيه يظهر الخلل في التقسيم الاول واما على التقسيم الثاني فهذا الجوهر مادام التعلق نفس وبعده عقل فلاخلل. فتأمل.

(اسماعيل ره)

الوجود الطبيعي الذى لهذه الانواع المحصلة الطبيعية .

و تحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا وجوده .

فصل (٢)

في تعريف العرض

هذا المقصد وان خرج من التقسيم الذى وقع لذى المحل مطلقا الا انا نورد هيهنا ما ذكر في تعريف العرض اقتداء بالاقدمين .

فنقول : العرض هو الموجود في شيء غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ماهو فيه فهذه قيود اربعة ، فقولنا : في شيء لاستحالة وجود عرض واحد في شيئين اومازاد عليهما .

اما العدد و معنى الكل و البنية و غيرها ، فالموضوع في كل منهـا من حيث كونه موضوعا له امر واحد لعدم اشتراط كون المحل للعرض واحداً حقيقيا ، بل يكفى جهة وحدة بها يكون الموضوع واحدا كالعشرية ، فان موضوعهـا مجموع الوحدات التي فيها لا كل واحد و الا لكانت العشرة عشرات و مجموع الوحدات امر واحد .

فان قلت : ننقل الكلام في كيفية عروض تلك الوحدة لها .

قلنا : لا يلزم ان يكون جهة الوحدة نسبتها الى الموضوع نسبة العـرض الخارج ، بل ربما تكون متقومة لقوام ما اعتبرت هي معه كحال الوجود بالنسبة الى المهية وخصوصا على ما ذهبنا اليه كما مر ذكره سابقا ، من ان لكل شيء وحدة هي بعينها نحو وجوده الخاص الذى به يتحقق ذلك الشيء وقد سبق ايضا ان الـوجود ليس عرضا لما هو موجود به بل الوجود لكل شيء صورة ذاته المحصلة به حقيقته الموجودة وبذلك كان يخرج الجواب عن الشبهة التي اعيت اذهان الفضلاء عن حلها كما علمت .

واما الاضافات و خصوصا المتشابهة الطرفين كالتجاور و المقاربة و المعية و الاخـوة و غيرها ، فسيجيء ان كلا من الطرفين سواء كانا متخالفين كالعلية و المعلوليه او القبلية و البعدية ، اومتماثلين كالتماثل و التجانس مختص بامر لايوجد في صاحبه .

وربما يتوهم ان قولنا في شيء لاخراج وجود الكل في الاجزاء وهو فاسد ، لان وجودالكل في الاجزاء قول مجازى و انما هو موجود بحسب نفسه في نفسه لا في الاجزاء ، اذلوكانت لوجوده نسبة الى الاجزاء ، فاما ان يكون وجوده فـي كل جزء جزء فيكون كل منهما كلافيكون حينئذ كلات لا كل واحد ، والمفروض خلافه هذا محال .

واما ان يكون في مجموع الاجزاء و هو ايضا محال ، لانه نفس المجموع لا انه موجود في المجموع والا لكان الشيء موجودا في نفسه ، وهو محال اذلا مغايرة بين الشيء ونفسه ، فلكل كل صورة تمامية في اجزائه هي نفس وجود اجزائه جميعا . لانه شيء آخر موجود في اجزائه كماظن ولانه موجودفي واحدواحد كماتوهم .

ومن هيهنا ينكشف ماحققناه من ان الصورة النوعية للمركب الخارجي هي عين وجود ذلك المركب ، وان التركيب اتحادى فيما له مادة وصورة في الخارج و ان العشرة مثلا صورتها عين جميع الوحدات التي هي مادتها .

فعليك بالتثبت في هذه الامور من دون تلعثم وتزلزل ، و اما قولنا غير متقوم به فاحتراز عن وجود ما يحل في المادة وتقومها موجودة بالفعل نوعا من الانواع ، فلاجرم لايكون عرضا بل صورة جوهرية .

اعلم : ان صفات الامور يكون على اقسام ، لان الموصوف اما ان يكون قـد استقرت له ذات متقررة بالفعل ام لايكون

فعلى الاول : اما ان يكون الصفة التي تلحقها خارجة عنه لحوق عارض لازم اومفارق اوليست تلحقه من خارج بل هو جزء من قوامه .

وعلى الثاني : اما ان يكون الصفة تلحقه ليتقرر بها ذاته سواء كانت جزء من معنى ذاته او ليست جزء من معنى ذاته ، او لا يكون الصفة مما يتقرر ذاته ، بل لحوقها يكون لحوق امر يلحق الشيء بعد تمام تقريره و وجوده بحسب التبعية لما يقرره بالذات لحوقا لازما او مفارقا ، فالمثال للاول وجود البياض للجسم او الضحك للانسان ، وللثاني وجود النفس للحيوان (١) و للثالث وجود الصورة الطبيعية للجسم المطلق بماهو طبيعة امتدادية على الاطلاق و للرابع وجود الصورة للهيولى وللخامس وجود البياض اوالتحيز للهيولى .

واما وجود الفصل للنوع او للجنس من حيث كون الفصل ماخوذاً فصلا والجنس جنسا فهوقول مجازى كمامر ، لانهذه الامور اذا اخذت على الوجه المذكور يكون وجود الجميع واحدا ومقتضى النسبة سواء كانت بفي او اللام هو الغيرية ، فذلك مماقد خرج بالقيد الاول ، واما اخذ كل من الجنس و الفصل امراً محصلا بحسب المفهوم والمعنى فيكون نسبة الفصل الى حد النوع بالدخول في تقرير مهيته و تحصيل معناه والى الجنس بالدخول في تقوم وجوده وفعلية ذاته ، كما مر في مبحث المهية ، فيكون خارجاً عن مفهوم العرض بالقيد الثاني .

ومنهم : من فسر العرض بمايتقوم بشيء متقوم بنفسه وهو بظاهره فاسد عند من جوز قيام العرض بعرض ، والالزم كون العرض الذى هو المحل جوهراً ولكن ذلك لم يثبت عندنا .

---

١ - ان كان المراد منها النفس الحيوانية ، فلافرق بين الثاني والثالث ، و ان كان المراد منها النفس الناطقة ، فلافرق بين الثاني والرابع ويمكن ان يتكلف ويقال : ان المراد هو النفس الحيوانية ، والفرق بين الثاني والثالث ، هو انه اعتبر في الثاني وجود الحيوان وكون وجود النفس جزء من وجوده وفي الثالث اعتبر معنى الجسم و مفهومه ، و كون الصورة جزء من معناه ولعله للاشارة الى الفرق المذكور قال في الثاني بل هو جزء من قوامه، وفي الثالث جزء من معنى ذاته ، فافهم . (اسماعيل ره)

واما الامثلة التي ذكروها في اثبات قيام عرض بعرض آخر ، كالسرعة للحركة والاستقامة للخط والشكل للسطح والنقطة للخط والخط للسطح ، فمحل تامل ، لان جميع هذه الاوصاف نسبتها الى الموصوفات بهامن الاعراض اشبه بنسبة الفصول الى الاجناس في المهيات البسيطة من نسبة الاعراض الى الموضوعات .

و العجب ان الشيخ الرئيس ممن جوز قيام العرض بعرض آخر وقال ليس بمستنكر

و احتج عليه بالامثلة المذكورة ، مع انه قدصرح بان الاستقامةو الاستدارة من فصول الخط والسطح ، وهوايضا قدقرران مناط الفرق بين الحال عرضافي شيء او مقوما هو جواز تحصل ذلك المحل بحسب نوعيته بدون ذلك الامر الحال و مقابله عدم جواز تحصله كذلك، فان كان الاول ، فالحال عرض والمحل موضوع وعرض ، وان كان الثاني فهما صورة ومادة اوفصل وجنس .

فعلي هذا لاشك ان الحركة لايمكن وجودها الامع حد من السرعة والبطؤ

ولاشك ان الحركة السريعة مثلا ليس لها من حيث كونها حركة وجود تام في حد حقيقتها و نوعيتها بحيث اذا لوحظت معراة عن مراتب السرعة والبطؤ يكون قدتمت حقيقتها ثم قدلحقتهامرتبتها من السرعة بعد تمام حقيقتها ، بل انمايتم بشيء من حدود السرعة والبطؤ ، فيكون هي من الفصول المقومة للموصوف ، لامن الاعراض المتقومة به .

واحتج الشيخ ايضا بقوله : هذه الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه كما سنبين لك كلها اعراض .

واقول : انك قد علمت في مباحث الوحدة والكثرة ضعف ماذكره هووغيره في عرضية الوحدة ودريت ان وجود كل شيء هو وحدته وتشخصه ، والوجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه بالوجود بل وحدة العرض كوجوده عرض بعين عرضية ذلك العرض، و كذاوحدة الجوهر جوهر كوجوده وليست الكثرة الا الوحدات

وحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات .

و ربما فسر بعضهم المتقوم بنفسه بان معناه المتقوم لا بما يحل فيه .

و قد ذهل ان المعنى المجازى للالفاظ مهجور في التعريفات الحقيقية .

واما قولنا : لا كجزء فاحترازعن وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان، و من وجود عمومية النوع في عمومية الجنس من حيث هما عامان و من وجود كل من المادة والصورة في المركب ، فان كل واحد من هذه الامور موجود في شيء هو جزء منه و وجود العرض في الموضوع ليس كذلك .

واما قولنا : لايمكن قوامه دون ماهو فيه ، فالمراد به استحالة وجود ذلك الشيء من حيث طبيعته الا في محل و من حيث شخصيته الا في ذلك المحل المعين ، و بهذا يقع الامتياز بين وجود العرض في موضوعه و بين وجود الجسم في الزمان و وجوده في المكان ، و وجود الشيء في الغاية والغرض ، ككون النفس في السعادة و كون المادة في الصورة ، و ذلك لجواز مفارقة هذه الاشياء عن ما ينسب اليها بغى بحسب الطبيعة . فلو كان في شيء منها امتناع مفارقة ، فهو لامر خارج عن ذاته و عن نحو وجوده الخاص ، كلزوم الكوكب في فلكه و لزوم المحوى من الفلك في حاويه ، فهو لا يقتضي العرضية.

ثم عدم مفارقة الجسم عن حيز مطلق و زمان مطلق و عدم مفارقة الانسان ، لاعن غاية مطلقة وعرض مطلق ، لايوجب كون المنسوب اليه موضوعا ، وذلك لان معنى عدم القوام دون ماهو فيه كما مر هوان الشيء بطبيعته يقتضي محلا وبشخصيته يقتضي محلا شخصيا ، والامور الكلية لاوجود لها من حيث كليتها في الخارج وما لاوجود له يستحيل ان يوجد فيه شيء آخر (١) في الخارج ، و كلامنا في ان العرض في الموضوع

---

١ ـ فالمراد بالشيء في قولنا هو الموجود في شيء هو الشيء الموجود في الخارج فلايصدق تعريف العرض على كون الجسم في حيز مطلق و زمان مطلق وعلى كون الانسان في غاية مطلقة وغرض مطلق فذانك الكونان قد خرجا من التعريف بقولنا في شيء فتدبر .

(اسماعيل ره)

بحسب الوجود الخارجي لابحسب الوجود الذهني على ان في الحكم بان كل جسم يستدعي مكانا عاما اوخاصا مناقشة ، لاستحالة كون المحدد ذا مكان وتبديل لفظ المكان بالحيز لايفيد ، لعدم صدق الموجود في موضوع على الموجود في الحيز اذا اريد منه غير المكان كالوضع والمحاذاة وكذا في كون كل جسم في زمان على طريق اللزوم المستوعب للازمنة والانات جميعا كما هو شأن العرض بالقياس الى الموضوع محل نظر (١) و ذلك لان الجسم عند حصوله في الان لا يكون في زمان .

فان قلت : لو صح وجود الجسم في آن ، فهو عند كونه فيه اما متصف بالحركة او بالسكون اذ لايمكن خلوه عنهما جميعا ، والاتصاف بكل منهما يقتضي مقارنة الزمان ، لان كلا منهما زماني ، فيلزم كون الجسم مقارنا للزمان عند كونه مفارقا عنه ، وهو محال .

قلت : يمكن الجواب عنه بوجهين :

الاول : انا نختار الشق الاول ونقول : ان الجسم المتحرك كالفلك مثلا يتصف في كل آن من الانات المفروضة في زمان حركته ، بانه متحرك اي متصف بالحركة وهذا بحسب المفهوم أعم من ان يكون حركته واقعة في نفس ذلك الان اوفي الزمان الذي هو حد من حدوده .

فان قولنا هذا الجسم متحرك في الان او متصف بالحركة في الان يحتمل وجهين :

احدهما : ان قولنا : في الان يكون قيداً وظرفا للاتصاف بالحركة

---

١ - محل نظر لماقاله المصنف قدس سره في آخر الالهيات في بيان حدوث العالم بعد تمهيد برهان : فاذا تبين وانكشف ان معنى التغير والتجدد للاجسام ووقوعها في مقولة متى امر صوري جوهري مقوم لها اومقوم لمايلزم وجودها وشخصيتها اوفي مرتبة وجودها وشخصيتها وليس من العوارض التي يمكن تجرد الجسم منها وخلوه في الواقع عن عروضها انتهى . ويكون نسبة الجسم الى الكون في الزمان نسبة المادة الى الصورة ، فلاتغفل (اسماعيل ره)

وثانيهما : ان يكون قيداً وظرفاً لنفس الحركة لا للاتصاف بها .

فالاول : لايستدعي ان يكون وجود الحركة في الان ولا السكون وان كان معناه سلب الحركة عما من شانه ان يكون متحركا ، وذلك ، لان نفي الحركة في الان اذا كان قيداً للمنفي اى الحركة لايستلزم ان يكون النفي والرفع فيه حتى يلزم منه كون السكون في الان ، لان رفع المقيد اما برفع ذاته المقيدة اوبرفع قيده ، فيكون رفعه اعم من رفع كل منهما ، والعام لايوجب الخاص فيجوزان يتحصل رفع الحركة في الان بوجود الحركة لا في الان بل في الزمان الذى هو ظرفه لصدق رفع الحركة (١) في الان عليه .

والثاني: ان الترديد غير حاصر ، لجواز ان لايكون الجسم متحركا في الان ولا ساكنا في الان ، لان ارتفاع النقيضين اوما يساوقهما ، وان استحال عن نفس الامر لكن لا استحالة في ارتفاعهما عن مرتبة من مراتب نفس الامر وحيثية من حيثيات الواقع وحد من حدود الامر الواقعي ، فكما ان زيداً الموجود مثلا في الارض لايكون في السماء متحركا ولا ساكنا ، ومع ذلك ، فهو امامتحرك ، او ساكن في الواقع ، اذ الواقع اوسع واشمل مماذكر .

فان قلت :ان الاجرام الكوكبية ابداعية الوجود عند القوم فيمتنع عليها المفارقة عن امكنتها الخاصة ، فيكون اعراضا لصدق قولنا الموجود في موضوع لايمكن مفارقته عنه .

قلت : قد علمت ان استحالة المفارقة (٢) عن الموضوع في العرض لاجل ان تشخصه بنفس الموضوع ، بخلاف تلك الاجرام ، فان تشخص كل منها بذاته وبامور

---

١ - فلايكون الرفع المذكور سكونا لان السكون لايصدق على الحركة لامتناع صدق احد المتقابلين على الاخر، فتدبر . (اسماعيل ره)

٢ - امتناع المفارقة لاجل ان المفارقة عن الامكان يستلزم الحركة المستقيمة وهى ممتنعة على الطبايع الفلكية كما تقرر في مقره . (اسماعيل ره)

متقرر في ذاته لابحصوله في مكانه ، وذلك لان نوعها مقصور على شخصها في الوجود الطبيعي ، فالمشخص لها من طبيعة نوعها وحصولها لتلك الاحياز تابع لتشخصها و نحو وجودها .

فان قلت : ما ذكرتم غير جار في مواد الاجرام الفلكية ، فانها موجودة في صورها وصورها متحصلة القوام وليست المواد جزء منها ، ولايصح قوامها دون ماهي فيه اعني الصور

قلت : قد تفصى بعض الفضلاء عن هذا الاشكال بقوله لانسلم ان المادة يصح ان يقال : انها في الصور ، لانا ذكرنا ان معنى دفي ءهو ان يكون ناعتا للمحل و المادة لاتنعت الصورة ، بل الامر بالعكس انتهى قوله .

وهو في غاية السقوط ، فان المراد من قوله لايصح ان يقال ، ان كان مانعا لفظيا ، فهو غير مجد في تحقيق الحقايق و ان كان مانعا معنويا ، فهو غير ثابت مما ذكره ، لماسبق ان مجرد الناعتية لايصلح ان يكون رسما للحالية ، سواء كان المراد بالنعت (١) مايحمل على الشيء مواطاة ويقال له حمل على او اشتقاقا ويقال له حمل في .

ثم ان اريد بالناعت التابع للشيء في الوجود ، فيكون الهيولى حريا بهذا المعنى لانها في الوجود تابعة للصورة كماسيجيء ، فلاوجه لماذكره من التعكيس ، بل الحق في الجواب ان يقال : ان الهيولى امر مبهم الوجود بالقوة انما يتحصل وجودها بالفعل بالصورة بمعنى ان الصورة بنفسها نحو وجود الهيولى بخلاف العرض لان له وجوداً تابعا لوجود موضوعه لاان وجودها بنفس الموضوع .

وبالجملة معنى العرض هو الموجود في شيء متقوم بنفسه ومعنى الهيولى هو الموجود بشيء متقوم بنفسه .

١ـ قد علمت ان المراد بالناعت التابع للشيء على وجه اتصافه به واتصاله عنه وهذا انما يصح في حق الصورة بالنسبة الى الهيولى لاالهيولى بالنسبة الى الصورة . (اسماعيل ره)

وبعبارة اخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع ووجود الهيولى (١) في نفسها هو وجود صورتها الموضوعة، وبين المعنيين فرقان واضح.

واعلم: ان بين العرض والهيولى مشاركة في خسة الوجود وضعف الحقيقة، ولكل منهما فضيلة على الاخر ودنائة بوجه آخر، اما فضيلة العرض، فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع، واما دنائته، فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع ساقطا عن الحصول في تلك المرتبة.

واما فضيلة الهيولى، فلكونها داخلة في قوام الموضوع، واما دنائتها فلكونها مبهمة الذات غير متميزة الوجود.

فصل (٣)

في رسم الجوهر وهو الموجود لا في موضوع

قدمر تحقيق معناه في مباحث الوجود بوجه لا انتقاض لطرده بالواجب تعالى ولا لعكسه بالصور المعقولة للذهن عند من ذهب الى انها قائمة بالذهن على وجه الحلول.

واما على ماذهبنا اليه من ان الصور الجوهرية الخيالية غير مرتسمة في الخيال ولا العقلية مرتسمة في العقل، بل العاقل يتحد بالمعقول والنفس الخيالية والحسية يتحد بصورها الخيالية والحسية فلا اشكال.

واعلم: ان لنا منهجا آخر في دفع الاشكال بالصور الجوهرية الثابتة في الذهن، وهو ان عنوانات الاشياء التي تحصل بانفسها في الذهن، لايلزم ان يكون كل منها فرداً لنفسه، فالذي في الذهن من الجوهر هو مفهوم قولنا الموجود لافي الموضوع و كذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا جوهر قابل للابعاد نام حساس، ولايلزم ان يكون مفهوم الجوهر فرداً لنفسه ولا ايضا معنى الحيوان فرداً

١ - وعلى هذا يشكل كون الصورة حالة في الهيولى فان وجود الحال في نفسه عين وجوده للمحل لاعين وجود المحل، فتامل. (اسماعيل ره)

لنفسه حتى يكون ذلك المعنى مما يصدق عليه جسم ينمو و يحس و يتحرك ، بل الذى يلزم من وجود معاني الاشياء في الذهن ان يكون كل من تلك المعاني متضمنا لمايدخل في معناه و يحمل هي عليه حملا ذاتيا اوليا ، و لايلزم ان يكون هي صادقة عليه محمولة له حملا عرضيا متعارفا .

فاذا تقررهذا فنقول : لامنافاة بين كون الشيء مفهوم الجوهر وفرداً للعرض كما لامنافاة بين كون معنى ذهني مفهوما للجزئي وفردا للكلي .

واعلم : ايضا انه قدسبقت الاشارة الى انه اذا اطلق لفظ مشتق كالموجود والواحد والكاتب مثلا ، من غير تقييد بشيء اصلا ، فحينئذ يتصور معناه على وجهين :

احدهما : ان يكون هناك شيء ذلك الشيء يكون موجوداً اوواحداً اوغيرهما حتى ينحل معنى المشتق الى معروض و عارض و نسبة بينهما ، فاريد بالواحد مثلا انسان موصوف بانه واحد ، ففيه معنى الانسانية و معنى آخر يغايره هومعنى الواحد ونسبة بينهما بالمعروضية لاحدهما والعارضية للاخر .

وثانيهما : الامر البسيط الذى لا يقبل التحليل بعارض ولا معروض و لانسبة الابمجرد الاعتبار والفرض من غير سبب يقتضي ذلك ، كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست اقول : ان بديهة العقل يحكم بوجود كل من هذين المعنيين في الخارج كلا ، فان الحكم بوجود كل منهما لايتاتى الابحجة وبرهان ، بل الغرض ان مفهوم اللفظ عند الاطلاق لا يأبى عن ارادة شيء من هذين المعنيين عنه ، و هكذا الحال في لفظ الموجود ، فانه يحتمل المعنيين اللذين اشرنا اليهما اعني البسيط و المركب ، لكن المراد هيهنا هو المعنى المركب بقرينة ان الكلام في تعريف الامر الذى من الاجناس العالية و المفهومات و الوجود بالمعنى البسيط ليس كذلك

وقد علمت فيما سبق ان ما يعرضه الكلية والعموم ، فهوغير حقيقة الوجود البحت حتى مفهوم الوجود و الشيئية ، فانهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقة الوجود لتعاليها عن ان يكون لها صورة ذهنية مطابقة لكنها

والذى فى الذهن يكون وجها من وجوهها لا كنهاً لها ، و هو حكاية الوجود لاعينه ، فيكون مفهوم الوجود اوالموجود يعرضه العموم ، والكلية كسائر الامور الذهنية .

فقولنا : الجوهر موجود لا فى موضوع انه مهية كلية حق وجودها ان لايكون فى موضوع ، فان وجود كل شىء الخاص به هو ما يكون مبدء لآثاره المخصوصة ، ومنشأ لاحكامه المعينة المتميزة بها عن غيره فالوجود الذى نسب اليه هوما لايكون فى موضوع ، فاذا حضرت مهيته فى النشأة الذهنية وجدت فيها بنحو آخر من الوجود ، فلم يكن هذا مما يتبدل به مهيتها وحال جوهريتها ، لجواز ان يكون لمهية واحدة انحاء متعددة من الوجود بحسب عوالم متعددة ، ونشئات مختلفة .

كيف وقد ترى معنى واحدا فى هذا العالم تارة موجوداً بوجود استقلالى تجردى ، و اخرى موجوداً بوجود مادى كالعلم والقدرة المشتركين بين الملك والحيوان ، وكذا يوجد معنى واحد تارة بوجود ابداعى محفوظ عن الخلل واخرى بوجود كائن فاسد كالجسمية المشتركة بين الفلكيات و العنصريات و جسمية الفلك فى القوة والشدة ، كما قال تعالى:

و جعلنا السماء سقفا محفوظا ، و قال : **و بنينا فوقكم سبعا شدادا** ، وقال فى حق الارض ومايتركب منها : **كل من عليها فان** ، **فانك ميت وانهم ميتون** .

واما الفناء والموت العام للجميع ، فهو ضرب آخر من العدم غير الفساد وهو المشار اليه فى قوله تعالى: **و نفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض**

فالمعانى الجوهرية ، وان كانت فى موضوع الذهن كمايراه القوم لكن يصدق عليها انها مستغنية الوجود الخارجى عن الموضوع ، فيكون جوهرا بهذا المعنى .

واما البارى جل ذكره ، فهو مقدس عن صدق هذا المعنى فى حقه ، لكونه

قیوما بذاته لابنحو خاص من الوجود .

هذا اذاکانت الجوهریة حال المهیة .

واما اذا کان المراد به الوجود الجوهری فامتیازه عن الواجب بـالامکان و الوجوب و النقص والکمال ، والمراد بالنقص انه وجود محدود بحدلایتجاوزه ، و به یغایر الکم والکیف و غیرهما من المقولات و اشیاء اخری ، والواجب جل ذکره لایحد بحد و لاینتهی الی غایة بل غایة الاشیاء محیط بالکل .

و هوالاول والاخر والظاهر والباطن وهو بکل شیء محیط .

واما امتیازه عن وجودات الاعراض حتی عن وجود المعانی الجوهـریة فی الذهن ، کماهو رأیهم من ان تشخصاتها بنحوالحلول فیه ، فبالاستغناء عن الموضوع له وعدم الاستغناء لها ، فاتقن ما علمناکه ، فانك لم تجد فی الکتب المتداولة علی هذاالوضوح و الانارة .

فصل (٤)

فی ان حمل معنی الجوهر علی ماتحته حمل الجنس ام لا

اعلم : ان اکثر الحکماء علی ان حمل معنی الجوهر علی ماتحته حمل المقوم المقول فی جواب ماهو بحسب الشرکة ، و الاقلون علی ان حمله کحمل اللوازم الخارجة و ربما تمسکوا علی هذا بحجج ضعیفة :

اولها : ان الوجود داخل فی معناه و هو خارج عن المهیات و سلب الموضوع ایضا خارج عنها ، لاستحالة تقوم حقیقة من الحقایق من الاعدام و السلوب والمرکب من الخارج خارج ، فالجوهر مفهومه خارج عن کل مهیة حقیقیة .

وثانیها : انه لوکان جنسا لکان الواجب لاشتراك الجوهریة بینه و بین غیره مرکبا من جنس وفصل .

وثالثها : انه لوکان جنسا لکان العقول والنفوس لاشتراکها مع الاجسام فی

الجوهرية غير بسيط الحقيقة ، فيكون الصادر الاول عن الواحد الحقيقي كثيرا و به ينهدم قاعدتهم في امتناع صدور الكثرة عن الذات الاحدية .

و رابعها : انه يتفاوت صدقه على المبدع و الكائن والمجرد والمادي والبسيط والمركب بالتقدم والتاخر ، وكذا بالاولوية و عدمها فان جوهر العالم الاعلى اولى بالجوهرية من السفليات ، والجوهر الصوري اولى بالجوهرية من الجوهر الهيولي .

وخامسها : ان كليات الاجسام مساوية لجزئياتها في المعنى والمهية ، فلو كانت الجوهرية مقوما لها ، لكانت مساوية لها فيها ، وهو ضروري البطلان .

واما بيان الخلل في هذه الوجوه ففي الاول بمامر مراراً من الفرق بين الموجود بما هو موجود مجردا عن الموضوع ، وبين مامن شأنه ان يكون موجودا بلاموضوع و ان احدهما عارض للمهيات كلها والاخر يصلح لان يكون مقوما لبعضها .

و في الثاني ايضا يعرف الخلل بماذكرنا في الاول .

وفي الثالث ينحل العقدة فيه بوجوه :

الاول ان المعلول الاول بسيط الذات في الخارج ، فيصح صدوره الخارجي عن الذات الاحدية . الثاني انه عند التحليل ، ومن حيث اعتبار التركيب العقلي يحكم العقل بتقدم الفصل على الجنس ، ولااستحالة في ان يكون تاثير المؤثر في الفصل اقدم من تأثيره في الجنس تقدما عقليا .

و في الرابع بماحققه المحققون من محصلي الحكماء ان التقدم و التاخر في شيء ، اما ان يكون في نفس المفهوم من ذلك الشيء او في مفهوم آخر .

فالاول كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود لكون وجود الجوهر علة ومتقدما ، و وجود العرض القائم به معلولا ومتاخرا ، فمعنى الجوهر ليس من حيث كونه معناه علة لمعنى العرض ، بل وجود احدهما سبب لوجود الاخر فيكون الجوهر بوجوده سببا للعرض بوجوده

و الثاني كتقدم بعض انواع الجوهر على بعض آخر او بعض افراد نوع

واحد منه على بعض ... فان تقدم الاب على الابن ليس في معنى الانسانية حتى يكون حد الانسانية للابن اى حمله عليه متوقفا على ثبوته وحمله على الاب بان يكون جاعل جعل انسانية الاب قبل ان جعل الانسانية الابن .

كيف وقد ثبت ان لاتاثير للجعل في نفس المهيات فكيف يكون مهية بعضها سببا لمهية آخر متقدمة عليها ، بل الحق ان صدق الانسان عليهما بالسوية بل صدق جميع المهيات على ذوات المهيات بالسوية كما مر تحقيقه .

واما وجودها الزماني اوغير الزماني ، ففي بعضها قبل وفي بعضها بعد ، فالوجود في الاب قبل الوجود في الابن قبلا بالزمان ، و كذا الحال في التقدم الذاتي بين العقل و الجسم وفي نسبة الهيولى والصورة الى مايتركب منه ، فان الجزء الخارجي للجوهر كالهيولى للجسم ليس سببا لكون المركب كالجسم جوهراً لكون الجسم لذاته جوهراً من غير سبب ولااشتراط للهيولى والصورة في حمل الجوهرية على الجسم ولاجوهرية شيء منهما في انهما جوهرية سببا لجوهرية جوهرما = سواء كان جسما او غيره .

لست اقول : في كونه جوهرا موجودا ، اذفرق بين كون الهيولى والصورة اخلق بالموجود من حيث هو موجود من الجسم وبين كونهما اخلق بالموجود لافي موضوع بالمعنى الذى علمتمرارا من الجسم ، وهذا كالعدد في كونه كميةمتصلة لاتقدم للجزء منها على الكل ، وانما تقدم الجزء كالخمسة على الكل كالعشرة في الوجود ، وهو خارج عن معنى الكمية المنفصلة .

هذا ما ذكره الحكماء في مثل هذا المقام ، و قد مر تحقيق التشكيك فيماسبق منافتذكره وسنزيدك بيانا في الفصل التالي لهذا الفصل ، لاثبات الجواهر الاولى والثانية وما بعدها .

و اما الخامس فكليات الجواهر جواهر بالحمل الاولي لاالشايع الصناعي وسنعيد القول في بيانه بزيادة توضيح .

بحث و كشف

وربما يوجد في كلامهم الاستدلال على كون كليات الجواهر جواهر بوجوه ثلاثة، سموها براهين.

الاول: ان معنى الجوهر الذى جنسوه كون الشيء بحال متى وجد في الخارج كان مستغنيا عن الموضوع، كما سبق، ولاشك ان الصور الكلية الذهنية بالصفة المذكورة فيكون جواهر.

والثاني: ان الكليات تحمل على الجزئيات التى لاشك في جوهريتها بهوهو ولاشيء من الاعراض مقولة عليها كذلك، فلا شيء من كليات الجواهر باعراض، و كل مالم يكن بعرض كان جوهرا، فكليات الجواهر تكون جواهر وهو المطلوب.

و الثالث: ان جوهرية الشخص ان كان لهويته الشخصية وجب ان لايكون ماعداه من الاشخاص جوهرا وان لم يكن لشخصيته بل لمهيته وجب ان يكون المهية جوهرا، فيكون المهية الكلية جوهرا (١) وهذه الوجوه الثلاثة كلها سخيفة عندنا وهي اشبه بالمغاليط منها بالبراهين.

---

١ - حاصل هذا الوجه ان كليات الجواهر مهية الشخص الجوهرى و مهية الشخص الجوهرى جوهر فكليات الجواهر جواهر اما بيان الكبرى فهوان الشخص الجوهرى محلل الى هوية ومهية فجوهريته ان كان لهويته الشخصية لزم ان لايكون ما عداه من الاشخاص جوهرا وهو محال فتعين ان يكون لمهيته والجواب انه ان كان المراد من المهية في قوله كليات الجواهر مهية الشخص الجوهرى المهية المطلقة اى الكلي الطبيعى فهذا القول وهو الصغرى ممنوع لان كليات الجواهر هي المهية المعقولة من الاشخاص ولا شيء من المهية المعقولة مهية مطلقة للاشخاص فلاشيء من كليات الجواهر مهية مطلقة للاشخاص وان اراد منها المهية المعقولة فالصغرى مسلمة لكن نقول المراد من المهية في الكبرى ان كان المهية المعقولة فالكبرى ←

اما بيان الغلط في الوجه الاول ، فلانا لانسلم ان مهية الجوهر المعقولة في الذهن مما يصح ويمكن له الخروج عن الموضوع الذى هو الذهن والاستغناء عن ما يقوم به كيف ، والكلى من الجوهر موجود في الموضوع الخارجي الذى هو الذهن ، وهو محل مستغن عن الحال ، فيكون عرضا لكونه علماً يعلم به معلومه .

نعم معلومه جوهر (١) وهي المهية المطلقة لابشرطه كونها معقولة اومحسوسة فيهنا مغالطات واشتباهات .

احدها : الخلط بين الاعتبارين المذكورين في مبحث المهية وهما اخذ المهية كلية ومعقولة تارة واخذها مطلقة ولوعن هذا الاطلاق تارة اخرى ، وهو المراد بالكلى الطبيعي الذى وقع الاختلاف في انه موجود بعين وجود الاشخاص ام لا ، بل انما وجوده بمعنى وجود اشخاصه فنشأ الغلط من اشتراك لفظ الكلى بين المعنيين .

وثانيها : الخلط بين كون الشيء نفس مهية الجوهر (٢) او = كونه ذامهية

← ممنوعة لان المهية المعقوله ليست جزءاً تحليليا للاشخاص فلم يكن جوهريتها الاجلها بل لاجل المهية المطلقة التي هي جزء تحليلي للاشخاص وان اراد منها المهية المطلقة فالاوسط غير مكرر فلايلزمه النتيجة، فتدبر. (اسماعيل ره)

١ـ اى بالحمل الاولى ولذاعند تعقل انواع الجوهر كالانسان مثلايكون معلومه جوهراً اى مأخوذ في حده الجوهر . (جلوه)

٢ ـ المهية من حيث هي لايكون جوهراً ولاعرضا اى لايكون فرداً لهما بل اذا كانت موجودة بوجود لايكون ذلك الوجود في الموضوع تكون جوهراً واذا كانت موجودة بوجود يكون في الموضوع تكون عرضا .

اقول : انهم قالوا ان المقولات كلها من سنخ المهيات فالجوهر والعرض يكون من سنخ المهيات وهو (قدس سره) ايضاً قال كذلك فكيف يمكن ان يكون مهية لاتكون جوهراً ولاعرضا .

وايضا مهية الجوهر في الخارج جوهر بحيث يصدق عليها حد الجوهر فاذا حصلت في الذهن بحقيقتها ويقال انها لاجوهر ولاعرض بحسب ذاتها يلزم الانقلاب وهو صيرورة الجوهر لاجوهراً ولاعرضا . (جلوه)

جوهرية .

والحق فی کليات الجواهر الذهنية هو المعنی الاول دون الثانی ، فان مفهوم العقل الاول ليس ذا العقل الاول ومفهوم القائم بنفسه ليس قائماً بنفسه ، وهذا بعينه هو الغلط فی سوء اعتبار الحمل والخلط بين معنيی الحمل الاولی والصناعی .

وثالثها : الاشتباه بين العلم والمعلوم وهما ليسا بواحد فی جميع المواضع وفی جميع الاحکام ، فان العلم بالممتنع ليس ممتنعا والعلم بالمعدوم ليس معدوما .

ورابعها : الاشتباه بين الموجود الذهنی والموجود فی الذهن و ليس کل مايوجد فی الذهن يکون وجوده ذهنيا ، فان القدرة والشجاعة الموجودتين فی القادر والشجاع من صفات نفسهما ، والنفس ذهن وصفة الذهن موجودة فيه فهی ليست ذهنية بالمعنی المقابل للوجود المتاصل وان کانت موجودة فی الذهن ، فقدرة القادر وشجاعة الشجاع موجودتان بوجود اصيل فی الذهن ، فکذلك الکلی المعقول من الجوهر موجود خارجی (١) من عوارض النفس و هو بعينه جوهر ذهنی ای عنوان مأخوذ من الجوهر موجود فی النفس ، من غير ان يصدق عليه معنی الجوهر صدق الطبيعة الکلية علی فردها .

مرکز تحقيقات کامپيوتری علوم اسلامی

١ - قال الشيخ فی الهيات الشفاء مهية الجوهر جوهر بمعنی انه الموجود فی الاعيان لا فی موضوع ، ای ان هذه المهية هی معقولة عن امر وجوده فی الاعيان ان لا يکون فی الموضوع واما وجوده فی العقل بهذه الصفة فليس ذلك فی حده من حيث هو جوهر ای ليس حد الجوهر انه فی العقل لا فی موضوع ، بل حده انه سواء کان فی العقل اولم يکن فان وجوده فی الاعيان ليس فی الموضوع ، فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان قيل يراد بالعين التی اذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه افاعيله واحکامه .

فان قيل فقد جعلتم مهية الجوهر انها تارة تکون عرضا و تارة جوهرا و قد منعتم هذا فنقول : انا منعنا ايضا ان يکون مهية شیء توجد فی الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتی يکون فی الاعيان يحتاج الی موضوع ما وفيها لا يحتاج الی موضوع له ولم نمنع ان يکون معقول تلك المهية يصير عرضا ای يکون موجودة فی النفس لا کجزء انتهی .

فالذى يستصح به مذهب جمهور القوم من الحكماء ، ان كليات الجواهر اى معقولاتها التى فى الذهن ليست بجواهر بالحمل الشايع .

اللهم الا ان يراد بها المعقولات القائمة بذواتها كما هو مذهب افلاطون و الافلاطونيين.

واما بيان سخافة الوجه الثانى ، فلانا لانسلم ان الكليات بما هى كليات محمولة على الجزئيات ، بل هى بهذه الحيثية مباين الوجود لوجود الجزئيات . لان وجودها وجود عقلى و الجزئيات قد يكون وجودها وجوداً ماديا ، فلايكون هى محمولة عليها بانها هى هى ، اذ الحمل هو الاتحاد بين الطرفين فى الوجود .

فان قيل : الم يكن الكلى محمولا على معنى الانسان مثلا ، و الانسان محمول على زيد و عمرو ، فيكون الانسان الكلى محمولا على اشخاصه فاذا كان زيد جوهرا فى ذاته كان الانسان الكلى ايضا جوهرا ، فالكلى من الجوهر جوهر.

قلنا : فى هذا الكلام مغالطة ، فان الانسان المذكور فى الحكمين اعنى قولنا : زيد انسان و الانسان معقول ليس امرا واحدا بالمعنى و الحيثية ، فلم يتكرر الاوسط ، ولو كان مثل هذا الاستدلال صحيحا لكان الجزئى كليا ، والنوع جنسا ، فان الانسان يحمل على زيد بهوهو ، و الكلى يحمل على الانسان بهوهو ، فيكون زيد كليا ، وهو ممتنع ، و كذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الانسان ، فيكون الانسان جنسا وهو محال .

وان : مثل هذه الاقيسة معدود فى باب المغالطات فى كتب المنطق ومنشأوها الخلط بين الاحكام الذهنية والخارجية من جهة اخذ الوسط فى الصغرى من وجه و فى الكبرى من وجه آخر فلم يتكرر فيهما بمعنى واحد ذاتا واعتبارا .

← اقول مراده من التغير اى قوله اى يكون موجودة فى النفس لا كجزء ان التغير لايكون فى نفس الماهية حتى يلزم الانقلاب بل التغير فى الوجود الذى يكون خارجا عن الماهية .
(جلوه)

وبالجملة : فقوله : الكليات يحمل على الجزئيات الجوهرية ان اراد من الكلى مفهوم الكلى و هو الكلى المنطقى و معروضه بما هو معروضه او مجموع المعروض والعارض على وجه التقييد ، فغير صحيح و ان اراد منه نفس المهية التى من شانها ان تكون معروضة للكلية اى المهية من حيث هى هى بلا اعتبار قيد آخر ، وهى التى يقال لها الكلى الطبيعى ، فليس المبحوث عنه هيهنا هو الكلى بهذا المعنى ، لان البحث فى ان الصورة المعقولة من الجوهر بما هى صورة معقولة هل هى جوهر ام عرض .

واما سخافة الوجه الثالث ، فلان الوسط وهى المهية لم يتكرر فى الجانبين بمعنى واحد ، فان جوهرية الشخص كزيد مثلا مسلمة انها المهية الانسانية ، لكن لا نسلم ان المهية المعقولة منه جوهر ، بل اللازم منه ان المهية المطلقة اعم من ان تكون محسوسة او معقوله مهية جوهر ، اى مهية امر وجوده لافى موضوع ، فاللازم منه ان يكون بعض افرادها اعنى المحسوسات الخارجية جواهر اذ المهملة فى قوة الجزئية ، فيكفى لصدقها تحقق المحمول فى بعض الافراد .

فثبت فى هذا المقام ولا تكن من الغالطين ، ولنرجع الى ما كنا فيه من تحقيق كون الجوهر جنسا لما تحته من الافراد الخارجية ام عرضا لازما

ظنون وازاحات

ان لصاحب المباحث المشرقية وجوها من الحجج اعتمد عليها فى نفى كون معنى الجوهر مقوما للانواع المندرجة تحته .

فلنورد كلامها على الوجه الذى قرره ثم نذكر بيان الواقع فيه .

فالوجه الاول ان الجوهر لو كان جنسا للانواع الداخلة فيه لوجب ان يمتاز بعضها عن بعض بفصول .

وتلك الفصول اما ان تكون فى مهياتها جواهر اولا يكون ، فان لم تكن كانت اعراضا وذلك محال لان العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشىء لا يكون مقوما له ، فتعين ان يكون جوهرا .

فقول الجوهر عليها اما ان يكون قول الجنس اوقول اللوازم .
فان كان الاول يحتاج الفصل الى فصل آخر ويتسلسل .
وان كان الثاني فهو المطلوب وقول هذا مختل بوجوه .

واما اولا : فلانا نختار ان فصل الجوهر ليس بجوهر فى ذاته ولا يلزم من هذا ان يكون عرضا ، اذ المعتبر فى تقسيم الممكن الى الجوهر والعرض هو الامر المتاصل فى الوجود المتميز الذات عن غيره و مفهوم الفصل البسيط و كذا الجنس القاصي ليس كذلك ، اذ ليس ذا مهية تامة الذات .

واما ثانيا ، فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولايلزم منه ان يكون الجوهر داخلا في حد نفسه حتى يحتاج الى فصل آخر ولا ان يكون عرضا لازما من العوارض الخارجية حتى يكون هو فى مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر .

بل نقول : فصل الجوهر جوهر فى نفس الامر وان لم يكن جوهراً فى مرتبة ذاته من حيث هي هي ، ولا يلزم من ذلك ان يكون هو فى تلك المرتبة عرضا لما عرفت من جواز خلو بعض مراتب الشيء من ثبوت المتقابلين كما ان زيدا ليس من حيث انسانيته موجوداً (١) ولايلزم منه ان يكون من تلك الحيثية معدوما و الاكان ممتنع الوجود ، و كذلك ليس زيد من حيث مهيته متشخصا ولايلزم منه ان يكون كليا في ذاته .

و بالجملة ما يقال : ان الفصل من عوارض الجنس او الجنس من عوارض الفصل او الوجود من عوارض المهيات ، فليس المراد بالعروض فى هذه المواضع وامثالها

١- يعني ان الشيء اما ان يكون موجوداً من حيث مهيته فيكون واجب الوجود واما ان يكون معدوما من حيث مهيته ، فيكون ممتنع الوجود ، واما ان لايكون موجوداً ولا معدوما من حيث مهيته ، فيكون ممكن الوجود وزيد لما كان ممكن الوجود ، فليس من حيث انسانيته و مهيته موجوداً ولايلزم من ذلك ان يكون من تلك الحيثية معدوما لكونه ممكنا وارتفاع المتقابلين عن المرتبة جايز كما علمت في مباحث المهية ، فتدبر .

(اسماعيل ره)

هو العروض بحسب الوجود بمعنى ان يكون للعارض وجود غير وجود المعروض ، بل هذا النحو من العروض انما يتحقق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد .

فاذا تقرر هذا فنقول : فصل الجوهر جوهر في الواقع ولكن لايدخل معنى الجوهر في حده ، ولايلزم من ذلك ان يحتاج الى مميز آخر لاجل اشتراكه مع النوع الذي هو فيه ومع الانواع الاخر في معنى الجوهرية ، لامكان ان يمتاز بنفسه وذاته عن النوع الذي يقومه ويميزه بالجزئية والكلية وبالبساطة والتركيب وعن الانواع التي يميز عنها بالمخالفة التامة والمباينة الكلية ذاتاً ووجوداً .

واما ثالثاً : فبان التحقيق عندنا كما لوحنا اليه ان حقايق الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة للمهيات والوجود بنفسه متميز ، و بحسب مراتبه في الشدة والضعف والكمال والنقص يتحصل المهيات ويمتاز بعضها عن بعض كما علمت ، و سينكشف لك هذا المقصد اى كون الفصول البسيطة الاشتقاقية هي عين الوجودات من ذي قبل عند كلامنا في مباحث الصور النوعية انشاءالله تعالى .

واما رابعاً : فلانتقاض ماذكره في كل جنس ، اذ لوصح ما ذكره يلزم ان لايكون شيء من الاشياء جنساً لما تحته كالحيوان مثلا ، فان فصله الذي يتحصل منه نوع حيواني ان في كان حد ذاته حيواناً ، فيجب ان يمتاز من ساير الانواع الحيوانية بفصل آخر ، وان لم يكن حيواناً ، فيلزم ان يتقوم مهية الحيوان من غير الحيوان ، فيكون اللاحيوان صادقاً على الحيوان لصدق حمل الفصل على النوع الذي يتقوم منه .

والحل في الجميع ان جنسية الجنس لايقتضى ان يكون جنسا لجميع مايندرج تحته ، سواء كان نوعاً محصلا اوفصلا محصلا بل الاجناس كلها عرضيات بالقياس الى الفصول البسيطة القاصية ، لكن يجب ان يعلم ان عارضية الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما ينساق اليه بعض الافهام القاصرة ، ومنه ينشأ امثال هذه الاغاليط بل على

نحو عروض المهية النوعية للتشخص والعجب عن مثله كيف غفل عن كون الجوهر الذى هو الجنس عرضيا للفصول الجوهرية مع انه مصرح بهفى عدة مواضع من الشفاء والنجاة وغيره .

واما خامسا : فان الذى ذكره فى ابطال الشق الثانى وهو قوله لان العرض قوامه بالجوهر ومايتقوم بالشىء ، لايكون مقوماله فيه نوع من الالتباس اذلوفرض كون جوهر مركبا من جوهر وعرض يقوم بذلك الجوهر، لم يلزم فيه كون المقوم للشىء ما يتقوم به فان الجوهر المتقوم بذلك العرض وهو المركب غير الجوهر المقوم له وهو البسيط كمالايخفى ، وهذا الاحتمال وان لم يكن صحيحا عندنا لكن الغرض التنبيه على فساد احتجاجه .

والوجه الثانى من الوجوه التى اعتقدها واعتمد عليها ، ان النفس الانسانية جوهر مجرد قائم بنفسه ويستدل على ان علمها بنفسها لايمكن ان يكون مكتسبا ، والحكماء اتفقوا على ذلك ، واذا كان كذلك ، فلو كان الجوهر ذاتيا لها كان من الواجب ان يكون العلم بجوهريتها حاصلا دائما ويكون علما اوليا .

اقول: والحق فى الجواب عن هذا الايراد ان يقع الاستمداد فيه من بعض الاصول منا التى سلفت فى مبحث المهية وغيره من كيفية اندراج النفس وساير البسائط الوجودية تحت مقولة الجوهر باعتبار (١) وعدم اندراجها باعتبار آخر ، ومن ان

١ - يعنى ان لها اعتبارين اعتبار وجودها لنفسها واعتبار وجودها لغيرها فهى اى النفس بالاعتبار الاول مندرجة تحت الجوهر اندراج النوع تحت الجنس و بالاعتبار الثانى يكون الجوهر عرضا عاما لها لانها بهذا الاعتبار يكون صورة وهى مع الفصل واحدة ذاتا وان كانت غيره اعتبارا والجنس عرض عام بالنسبة الى الفصل واذا كانت الصورة عين الفصل ذاتا كان الجنس عرضا عاما بالقياس اليها ايضا ، وانما خصصنا هذا الحكم بالنفس لان سايرالصور المنطبعة يكون الاعتباران فيها واحداً بخلاف النفس ، فانها لمكان تجردها يكون اعتبار وجودها لنفسها مغايراً لاعتبار وجودها لغيرها ولاجل هذا لاتنتفى بانتفاء البدن فتفطن .

(لاستاذ استاذنا الالهى اسماعيل ره)

قول الموجود لا في موضوع على المهيات الجوهرية بمعنى وبمعنى آخر على الوجودات المستغنية عن الموضوع وهو باحد المعنيين يصلح لان يكون جنسا لطائفة من المعانى الخارجة عنها طبيعة الوجود .

و بمعنى آخر ليس الاعرضيا منتزعا عن الوجودات صادقا عليها و على تلك المهيات ، و من ان المعلوم بالعلم الحضورى هو وجود المعلوم وهويته دون مفهومه ومهيته الكلية ، و من ان النفس و ساير البسائط الصورية وجودات متفاوتة الحصول .

فحينئذ نقول : ان النفس الانسانية بل كل صورة نوعية حيوانية وغير حيوانية امور بسيطة ووجودات مختصة لا يمكن العلم بخصوصياتها الا بحضور هوياتها فى انفسها عند من له صلاحية العلم كماذكره المعترض وسلمه، فيجوز حضورها وشهودها له مع غفلته عن كل معنى كلى فضلا عن الامور النسبية والسلبية .

ويمكن الجواب عنه بوجه آخر انسب للطريقة المشهورة، وهو ان معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقة واحدة جنسية مشتركة فى الجواهر عبر عنها العقل بالموجود لا فى موضوع ، و مفهوم الموجود عرض عام للكل ، و مفهوم قولنا لا فى موضوع سلب مضاف والمركب من العرض العام وسلب شىء لايكون جنسا للحقايق الخارجية بل الجنس هو الطبيعة البسيطة المشتركة بين الجواهر و لا يمكن التعبير عنها الا بامور عرضية خارجة عنها ، فيكون المجموع رسما لها ، الا انها لما كانت عنوانا لها و مرآة لملاحظتها اقيمت مقام الحد .

فاذا تقرر هذا فنقول : ان النفس على تقدير كونها مندرجة تحت مقولة الجوهر اندراج النوع تحت الجنس المقوم له ، لكن المقوم لها ليس الرسم المذكور بل ذلك الامر البسيط ، فحينئذ لا يلزم عند تصور النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر = اعنى رسمه المذكور ، فلايستحيل وقوع الشك فى ثبوت هذا العنوان لها ، ولا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع الى ذاته يجد ذاته

حاضرة عنده مع جواز سلب كل امرعنه ، فاذاظهر له ان هذه الحالة يسمى فى عرف الحكماء بالجوهرية وان الموصوف بها اذا كان فى حد ذاته مع قطع النظر عن غيره موصوفا بها كان جوهرا ، و كان الجوهر ذاتيا له فعند ذلك لا يشك فى كون ذاته جوهرا و من توقف فى كون نفسه جوهرا او عرضا ، فذلك اما لعدم اطلاعه على معنى الجوهر ، اولعدم تهذيبه وتلخيصه لهذه المعانى الثابتة عنده ، اولاستغراقه فيما يشغل سره و يحجبه عن درك الحق ، و مثل هذه الحجب و الغفلات واقع لاكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تذكر ذواتهم و مقـوم ذواتهم و ما ينسيهم انفسهم ويحول بين المرء وقلبه كما اشار اليه تعالى فى كثير من آيات الكتاب المبين.

ومما يجب ان يعلم ايضا ان النفس الانسانية فى اول تكونها ليست مفارقة القوام عن البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه و الاستغناء عن المحل و المفارقة عن المواد عند استكما لها بادراك العقليات وتصفيتها عن الكدورات ، وليست هذه الحالة لكل احد ، بل الذى يدعى ان لكل انسان ان يلاحظ نفسها كانها فارقت الاجسام و الاوضاع و الامكنة و الحركات و الازمنة فى معرض المنع ، بـل الظاهر ان اكثر الناس لايمكنهم هذه الملاحظة ولا يتيسر لهم تجريد النظر الى ذاتهم وتلخيصها عن الزوايد لا نغمارها فى ظلمة بحر الهيولى وغسق ليل الطبيعة .

والوجه الثالث من الوجوه المعتمد عليها عنده ان لكل مهية جوهرية يتصور امور ثلاثة : استغناؤها عن الموضوع ، و كون المهية علة للاستغناء عنه بشرط الوجود، والمهية التى عرضت لها هذه العلية .

فان اريد بالجوهر المعنى الاول فلكونه معنى سلبيا لايصلح للجنسية ، وان فسر بالثانى لم يكن ذلك ايضا معنى جنسيا ، لان العلية حكم من احكام المهية يلحقها بعد تمام تحققها ، فان الشيء مالم يتحقق مهيته ، استحال ان يصير علة بالفعل لشيء من الاشياء على ان علية العلة ليست امرا ثبوتيا ، فضلا عن ان يكون معنى جنسيا ، وان فسر بالثالث ، فنقول : من الجايز ان يكون معروض هذه العلية فى كل جوهر هو

خصوص كونه ذلك الجوهر ، ففي الجسم خصوص كونه جسما و في العقل خصوص كونه عقلا لجواز اشتراك المهيات المختلفة في لازم واحد، واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك، فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه ،وفيه بحث .

اما اولا : فلان ما ذكره يجرى مثله في كل معنى يدعى فيه الجنسية ، فالحيوان لاشبهة لاحد في انه جنس طبيعي لانواع الحيوانات ، و ماذكره في معناه ليس الا الادراك والتحريك الارادى مع الجسم النامي ، وهوايضا ممايدعى فيه الجنسية و معناه مؤلف من الجسمية و نوع من الحركة كالتغذية والتنمية و التوليد و الجسم ايضا ، قيل انه جنس للاجسام يوجد في حده الجوهر القابل ، وشيء من هذه المعاني غير صالح لان يكون جنسا او ذاتيا للانواع الجسمية و الحيوانية ، لان كلامنها اما معنى نسبي او سلبي ، و مع ذلك الامر غير مشتبه على ذى الحدس الصحيح و القلب السليم ، لان المراد مبادى هذه الامور ، و كذا حال الفصول كلها ، لانها امور بسيطة عبر عنها بلوازمها و آثارها .

فما من فصل الاوقد ذكر في التعبير عنه صفة نسبية او استعدادية كالحساس والناطق فانهما فصلان مقومان للحيوان والانسان ، وقد فسر الاول بالادراك مطلقا ، والادراك الجزئي ، والثاني بادراك الكليات ، و الادراك امر سلبي عند بعضهم ، و اضافة عند بعض آخر وهما خارجان من الحقايق المتاصلة الخارجية ، فكيف يكون كل منهما مقوما لحقيقة موجودة ، والحل في الجميع ان المقصود من هذه المعاني مباديها الخارجية وموصوفاتها العينية التي لايمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم .

ولست اقول : المبادى و الموصوفات من حيث كونها مبادى او موصوفات حتى يعود الكلام بان مقوماتها امور نسبية اضافية ولا يمكن دخول الاضافة تحت مقولة الجوهر ، بل المراد نفس ذواتها المشار اليها بهذه النعوت والاوصاف الانتزاعية المنتزعة عن حاق حقيقتها ، ولاجل ذلك صيرت عنوانا لذواتها واقيمت مقام الحدود لها .

واما ثانيا : فلان الشقوق التي ذكرها غير حاصرة لجواز ان يكون المعنى الذى وقع جنسا هو كون الذات بحيث اذا وجدت يكون وجودها الخارجي مفارقا عن الموضوع ، كما علمت ، وهذا المعنى ثابت لها سواء كانت في الخارج اوفي الذهن وسواء كانت محققة الوجود اومقدرة .

واما ثالثا : فلان ماذكره من تجويز اشتراك الامور المخالفة في امر واحد لازم غير صحيح من كل وجه اذقداقيم البرهان على استحالة كون المتخالفات مشتركة من حيث تخالفها في امر واحد ، وكذا يستحيل اشتراك المتخالفات في امر لازم لكل واحد من حيث حقيقة ذاته ، مع قطع النظر عن غيره الالمقوم جامع ، اذ كما يستحيل استناد معلول واحد شخصي الى علتين مستقلتين وكذا استناد معلول نوعى الى طبيعتين مختلفتين الا من جهة اشتراكهما في امر ذاتي ، كما علم في موضعه ، كذلك يمتنع ان يكون لاشياء متخالفة لازم ذاتي هو مقتضى كل منهما بنفس ذاته الالجامع ذاتي ، وهيهنا كذلك ، فان جميع المهيات الجوهرية تشترك في امر واحد(١) حاصل لها على وجه اللزوم ، مع قطع النظر عن الامور الخارجة ، و هو كونها عند وجودها الخارجي مستغنية عن الموضوع .

فهذا المعنى اما مقوم مشترك لها اولازم لامر مقوم لها مشترك بينها ، فيكون

١- لايخفى ان الجوهر المشترك بين الجواهر المحمول عليها بمعنى واحد فسره الامام بالتفسير الثالث اى المهية التي عرضت لها العلية للاستغناء عن الموضوع بشرط الوجود ثم جعل هذا المعنى خصوصية كل جوهر وجوهر ثم فرع عليه نفى كون المعنى الثالث مشتركا فيه مطلقا سواء كان الاشتراك ذاتيا او عرضيا ، و هل هذا الا تناقض صريح الا ان يكون المراد بكون المعنى الثالث مشتركا اشتراكه من حيث كونه عنوانا ، والمراد بكونه مختصا اختصاص المعنون بهذا المعنى ، و على هذا يرد عليه جواز انتزاع معنى واحد من الامور المتخالفة من حيث هى متخالفة وهو باطل محال كما عرفت فيمامر ، فتبصر .

(اسماعيل ره)

جنسا لاحالة العقل السليم ان يعرض امر واحد ، لامور كثيرة مختلفة لذواتها بلاجهة واحدة فى ذواتها جامعة لمعانيها بحسب انفسها .

واما رابعا ففاية الامر فيما ذكره احتمال ان لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تحته مع اشتراكه بينها ، كما دل عليه قوله و اذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك ، واين هذا من الدليل المعتمد عليه على ان قول الجوهر على ما تحته قول عرضى خارج .

واما خامسا : فلايخفى ان كلامه فى هذا الموضع مشتمل على التناقض ، اذقد سلم ان معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث الذى ذكره مشترك بين المهيات المختلفة بمعنى واحد ، لكن جواز ان يكون عروضه لكل مهية بحسب خصوص تلك المهية لا لامر ذاتى مشترك بينها ثم قال واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك ، فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه .

الوجه الرابع : ان المهية التى يقال عليها انها جوهر اما بسيطة واما مركبة اما البسيط ففير داخل تحت جنس ، والا لاحتاج الى مايميزه عن النوع الاخر فيكون مركبا و قد فرض بسيطا ، هذا خلف .

فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر وليس داخلا تحت الجنس ، فلايكون الجوهر جنسا ، و اما المركب ففيه اجزاء بسيطة و كل واحد منها ، اما غنى عن الموضوع او ليس غنيا عنه ، فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا والمتقوم من العرض لايكون جوهرا ، فالمركب ليس جوهرا و قد فرض جوهرا ، هذا خلف ، وان كان تلك الاجزاء جوهرا وليس لها جنس لبساطتها ، فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته اصلا و هو المطلوب .

وفيه بحث من وجوه :

الاول : انتقاض ماذكره بكل جنس بسيط بل بكل جنس ، سواء كان بسيطا او مركبا وذلك لجريان صورة الدليل فيه مع تخلف المدعى اذلاحد ان يقول مثل

ماقاله في الحيوان من انه ليس جنسا للحيوانات والالكانت المهية المقول عليها الحيوان اما امرا بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فلم يكن الحيوان جنساله مع كونه مقولا عليه ، وان كان مركبا فاجزاؤه اما حيوانات اوليست بحيوانات ، ويتمم الدليل بشبه ماذكره ، فيلزم ان لايكون للاشياء جنس في الوجود ، واللازم باطل كمالايخفى، فالملزوم كذلك ، فعلم ان ماذكره مغالطة باطلة .

الثاني :وهو الحل ان يقال : ان البسيط الذى تركب منه ومن غيره النوع المندرج تحت جنس ان لم يكن مندرجا تحته ، فذلك يتصور من وجهين : احدهما انه لم يصدق عليه معنى ذلك الجنس ، والثاني انه يصدق و لكن ليس ذاتياله ، فلا يكون مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس .

والشق الاول ايضا يحتمل وجهين: احدهما: انه لم يصدق عليه معنى الجنس لكونه عين معنى الجنس والشيء لايكون فرداً لنفسه .

وثانيهما : ان لايكون كذلك ، فهيهنا ثلثة وجوه في عدم اندراج الشيء تحت الجنس .

والذى يمنع ان يكون المركب من غير المندرج تحت الجنس ومن امر آخر نوعا من انواع ذلك الجنس (١) هو احد هذه الوجوه الثلثة لاغير فالانسان مثلا مهية واقعة تحت جنس الحيوان وهو مركب من جزئين هما الحيوان والناطق وليس شيئا منهما مندرجا تحت الحيوان اندراج الشيء تحت الذاتي الاعم له ، اما الحيوان المطلق الماخوذ جنسا ، فهو غير مندرج تحت نفسه اذلا تغاير هناك اصلا .

واما الحيوان الماخوذ مجردا عن القيود الفصلية ، فهو اما غير موجود في الخارج فلايكون مقوما لنوع موجود فيه .

واما مادة للمركب منه ومن الفصل ، فلا يكون جنسا محمولا على ذلك النوع المركب ، على ماعرفت من تفاوت الاصطلاحين في التجريد .

---

١ ـ هو عدم صدق الجنس على البسيط لعدم كونه معناه فلا تغفل .

(اسماعيل ره)

واما الناطق مطلقا فالحيوان عرضي له .

واما الماخوذ مجردا فالحيوان غير مقول عليه اما لعدم وجوده على احد الاصطلاحين واما لكونه صورة لافصلا والحيوان مادة لامحمولا .

فان قلت : الحيوان المأخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان الماخوذ مطلقا اندراج النوع تحت الجنس ، لانه الجنس بعينه مع قيدالتجرد فيكون نوعامنه .

قلت : الجنس الماخوذ على هذا الوجه وان كان نوعا لكنه نوع اعتباری عقلي لاتحصل له في الخارج من هذه الحيثية ، اذلو كان متحصلا فيه لكان مركبا من الجنس والفصل ، وقد فرض بسيطا ، هذا خلف ، على ان مثل هذاالاندراج لو كفى في كون الشيء واقعا تحت معنى جنسي في الخارج ،فليكف في محل النزاع اعنى الجوهر البسيط او احد جزئى النوع الجوهرى ، وهو معنى الجوهر الماخوذ مجردا عن شرط وقيد فجازان يكون البسيط جوهرا موجودا .

فصل (٥)

في كون بعض الجواهر اول و اولى من بعض

عادة الحكماء ان يقسموا الجواهر الى جواهر اولى كالاشخاص والى جواهر ثانية كالانواع والى الثوالث كالاجناس ، و حكموا بان الاشخاص لاولينها اولى بالجوهرية من الانواع . وكذا الانواع اولى بالجوهرية من الاجناس وقالوا ليس المراد انها كذلك باعتبار نفس المعنى الذى به يكون الجوهر جنسا ، فان من قواعدهم ان الذاتي لايكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك ، وقد سبق تحقيق الامر فيه سابقا بل باعتبار مايستدعيه مفهوم الجوهر من الوجود المعتبر في تعريفه اوالاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل او باعتبار الشرف والفضيلة ، فالاشخاص بحسب هذه المعاني اولى بالجوهرية من الانواع واحق بكونها موجودا مستغنياعن الموضوع ، لانها اشد استغناء عنه واسبق وجودا من الانوع الكلية واقدم

تسمية بالجوهر منها اما من جهة الاستغناء والحاجة ، فلان الكلي محتاج الى الشخص اذ لولا الشخص لما كان للكلي وجود بخلاف العكس ، اذ لو احتاج الشخص الى الكلي في الوجود لاحتاج الشخص الى شخص آخر يكون معه ليكون الكلي مقولا عليهما وليس كذلك كما بين سابقا ، واما من جهة الوجود لافي موضوع ، فالاشخاص قد حصل لها ذلك الوجود ، والكليات لم يحصل لها ذلك بعد لان الكلية من الامور النسبية ، فيحتاج الكليات الى مايضاف هي اليه بالكلية ، و اما من حيث الفضيلة فالقصد من الطبيعة في الايجاد والتكوين متوجه الى صيرورة النوع شخصا ليمكن ان يحصل في الاعيان .

واعلم : انهم اذا قالوا ان الجواهر المحسوسة اولى بالجوهرية من المعقولة، لم يعنوا بالمعقولة الذهنيات الامور المحسوسة و مهياتها الكلية لا الذوات العقلية و المفارقات الشخصية ، فانها اولى بالجوهرية والوجود من الكل ، لانها اسبق السوابق الجوهرية و اقواها في الوجود ، لكونها اسبابا فعالة لوجود غيرها من الشخصيات والنوعيات وقياس الانواع الى الاجناس في الاولية ، والاولوية كقياس الاشخاص الى الانواع ، فان الطبيعة النوعية اقرب الى التحصيل ، واكمل في الوجـود و اتم في جواب السائل عن مهية الشيء من الطبيعة الجنسية ، و امـا الفصول المنطقية اعني المشتقات، فهي جواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل على ، و اما البسيطة ، فهي ايضا جواهر لانها مقومات للانواع الجوهرية والمقوم للجوهر جوهر ، هذا ما ذكره القوم .

وفيه ما لايخفى من المساهلة تعرف بتذكر ما اسلفناه في كيفية حال الفصول البسيطة في باب الجوهرية ، وايضا لو كان حمل الشيء على الجوهر مقتضيا لجوهرية ذلك الشيء لكان الابيض جوهرا مع انه عرض .

ابحاث و اجوبة

ان لشيخ اتباع الاشراقيين وجوها من الاعتراض على الحكماء اصحاب المعلم الاول.

احدها : انه السنم قلتم : ان الجوهر جنس و الجنس لايقع على ما تحته

بالتشكيك ، فان قلتم ليست الاولوية فى الجوهرية ، بل فى معنى آخر ، فبطل قولكم : ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية من الانواع والانواع من الاجناس ، بل كان يجب ان يقولوا بعضها اولى بالوجود من بعض او اولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض لا بالجوهرية .

وثانيها : انه لايصح ايضا ان يقال : ان الاشخاص اولى بالوجود العينى من النوع والجنس ، لانهما كليان والكلى لاوجود له من حيث كونه كلياً فلاوجود لهامن حيث الجنسية والنوعية ليكون حمل الموجود العينى عليهما بالتفاوت .

اللهم الا ان يراد بالكلى الطبيعة من حيث هى فحسب ، سواء كانت فى الاعيان او فى الذهن و حينئذ لا يكون الشخص اولى بالجوهرية من النوع ايضا ، فان الشخص زاد على الطبيعة النوعية باعراض زائدة ، وجوهرية زيد انما هى باعتبار انسانيته لا باعتبار سواده وبياضه ، فلامعنى اصلا لهذه الاولوية فى الجوهرية .

وثالثها : ان من قال ان الجوهرية يقع بالتشكيك ، له ان يقول : ان البسيط اولى بالجوهرية من المركب كالجسم مثلا ، فانه مركب من جوهرين هما الهيولى و الصورة والمجموع هويته تحصل من الاجزاء ، فلولا جوهرية اجزائه ماكان المجموع جوهرا ، فكما انه لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان ، فكذلك لحقت الجوهرية بالمجموع الذى هو الجسم بتوسط جزئيه ، وكما انه لولا جسمية الحيوان ما كان الانسان جسما ، فكذلك لولا جوهرية الجزئين ماكان مجموعهما جوهرا .

ثم اذا كانت الجسمية لاحقة بالانسان بتوسط الحيوان و الجوهرية ايضا لحقت بالحيوان بواسطة الجسمية والنفسية ، فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع .

ورابعها : ان الوجود عند من لاصورة له فى الاعيان لايصلح للعلية والمعلولية ، فالعلل والمعلولات الجوهرية لايتقدم بعضها عن بعض بالوجود ، لانه وصف اعتبارى عنده لا وقوع له فى الاعيان ، فلايبقى التقدم فى الجواهر العلية والمعلولية الا بالذات و الحقيقة .

و خامسها : ان الجسم المركب من الهيولى والصورة لمابين ان جعل كل منهما منه غير جعل الاخرى فهما موجودان و مجموعهما جسم ، فالجسم لاجوهرية له فى نفسه ، فانه ليس الا الجوهرين و معنى الاجتماع بينهما و الجمعية بينهما امر اعتبارى وعرض من الاعراض ، فلايحصل به جوهرية ثالثة غير مالجزئيه اذالمجموع مازاد على الجزئين الا بالاجتماع ، وهوعرض ، فالجوهرية ليست على سبيل الاستقلال للمجموع والشيء الواحد لايجوز ان يكون جوهراً و عرضا .

هذه خلاصة ابحاثه على الحكماء و انا اريد ان اجيب عنها جميعا بعون الله و حسن توفيقه .

اما عن البحث الاول : فلان كون بعض الجواهر اولى من بعض فى الجوهرية ليس مناقضا للحكم ، بان الجوهر لايقع على افراده بالتشكيك فان معنى ماحكموه كما اشرنا اليه سابقا ان نفس الجوهرية لايكون مابه التفاوت ، لانها لا يكون فيه التفاوت ، و هذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ فى فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ماذكران ليس فى طبيعة الكم ازدياد ولاتنقص .

لست اعنى بهذا ان كمية لاتكون ازيد و انقص من كمية و لكن اعنى ان كميته لاتكون ازيد فى انها كمية من اخرى مشاركة لها ، فلاخط اشد خطية اى فى انه ذو بعد واحد من خط آخروان كان من حيث المعنى الاضافى ازيدمنه اعنى الطول الاضافى ، فلايجوز ان يكون كمية اشد وازيد فى طبيعتها من كمية اخرى انقص او اكثرمنها ، و بالغ فى بيانه بايراد الامثلة الموضحة ، فكذلك مقصودهم من كون بعض الجواهر اولى فى الجوهرية من بعض ليس انه كذلك بالمعنى الجنسى وبحسبه حتى يكون مافيه التفاوت عين مابه التفاوت . بل مجرد كون بعض الافراد اولى فى الجوهرية وان لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهرا .

وهذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما اسلفناه ، فاما اذاقلنا مثلا ان زيدا الأب اقدم فى الانسانية من عمرو الابن ، فهذا لاينافى ماقد كنا اثبتنا من قولنا ان

لاتفاوت في نفس المهية اوالذاتي .

نعم لوقلنا : ان زيدا من حيث كونه انسانا اقدم من عمرو كان في الكلام تناقض فالحاصل ان بعض الجواهر اقدم و اولى من بعض في الجوهرية من حيث سبق وجود جوهريته لامن حيث سبق جوهريته بماهي هي ، و هذا الفرق مما تقع الغفلة عنه كثيرا فينشأ منه الاشتباه بين ماهومحل الخلاف بينهم وغيره .

واماالجواب عن البحث الثاني (١) فلان الكلي وان لم يكن موجودا في الخارج الا انه موجود في الذهن بوجود عقلي متشخص بصفات النفس بل موجود بنحو آخرمن الوجودغير الذي به يكون موجودية افراد المهية التي عرضت لهاهذه الكلية في الخارج ، فان مهية الانسان مثلا لها نحو وجود في الخارج بعين وجود افرادها الخارجية يترتب عليه آثار مخصوصة بها فاذا وجدت في النفس و عرضت لها الكلية

١- اقول حق الجواب عن البحث الثاني هو اختيار الشق الثاني من الترديد الذي ذكره الباحث وهو ان يكون المراد من النوع والجنس النوع الطبيعي والجنس الطبيعي وهما موجودان في الخارج بعين وجود الشخص ولاشك ان الشخص اولى بالوجود العيني من النوع والجنس الطبيعيين فانه موجود بذاته وهما موجودان باعتبار صدقهما عليه و اتحادهما به ، وكذا النوع بالقياس الى الجنس فان النوع بحسب الفصل في متن الدهر موجود بذاته والجنس موجود فيه باعتبار صدقه على النوع و اتحاده به والحاصل ان الشخص اي الزماني اولى بالوجود الزماني من النوع والجنس ، فانهما موجودان بالوجود الزماني باعتبار اتحادهما بالشخص في الوجود الزماني والنوع اولى بالتحصل الدهري والوجود النوعي من الجنس ، فان الجنس مبهم لاتحصل له اصلا والنوع متحصل بذاته دهرا مبهم زمانا والشخص لاابهام له وهذاهو المراد بتفاوت الشخص والنوع و الجنس في الوجود وماذكره المصنف قدس سره في الجواب انما يتوجه لوكان البحث بحثا على التفاوت في الجوهرية وليس كذلك بل هو بحث على التفاوت في الوجود والموجودية كما هو صريح كلام الباحث ، فتامل .

(اسماعيل ره)

كان وجودها حينئذ وجودا يترتب عليه آثار مخصوصة بنوع من الكيف النفسانى و هو العلم ، فيكون فى الذهن من باب الكيف لكونه مصداقا له و فردا منه ، و ليس من باب الجوهر وان كان هو بعينه نفس معنى الانسانية ، اذليس مصداقا ، ولافردامنه ، كما مر تحقيقه مرارا ولاشبهة فى ان الجوهر الخارجى اولى بالجوهرية ، لكونه مما يصدق عليه الجوهرية بالذات من الجوهر الذهنى لانها غيرصادقة عليه حملا متعارفا بل هو مجرد مفهومها المعتبر فيه .

وهذا وجه آخر لطيف فى توجيه كلامهم من ان الاشخاص الجوهرية اولى بالجوهرية من الانواع و الاجناس .

و اما الجواب عن البحث الثالث ، فبان نقول حسب ما لوحنا اليه سابقا ان الجوهر المفسر بقولنا الموجود لافى موضوع يعتبر بوجهين :

احدهما : حال المهية الاخر حال الوجود المستغنى عن الموضوع ، لان الوجود عند هؤلاء القوم موجود بحسب نفسه كما مر ذكره ، فالتقدم و التاخر اذا وصف بهما المهيات يكون ملاك التقدم والتاخر غيرها كالوجود فى التقدم العلى و التاخر المعلولى ، و كذا الزمان فى التقدم و التاخر الزمانيين والمكان و غيره فى الرتبيين و الشرف و الخسة ، واما اذا وصف بهما الوجود فربما يكون الملاك ايضا نفسه .

اذا تقرر هذا فنقول : لاشك فى ان وجود الجوهر المركب بما هو مركب غير وجود البسائط ، فجوهريته بالعدد غير جوهرية جزئيه ويتوقف عليهما ، و اما ان جوهرية المركب كالجسم مثلا فى انها جوهرية غير جوهرية الجزئين فى كونهما جوهرين و بحسبهما متوقفة عليهما ، فالحكماء المشاؤن و اتباعهم يتحاشون عن ذلك ، فمن الذى قال ان جوهرية الجسم فى كونها معنى الجوهر غير جوهرية الهيولى والصورة بل الذى قالوا به ليس الا ان جوهرية المركب غير جوهرية الجزئين بالوجود والعدد ، وهذا امر واضح فى النوع الواحد الطبيعى .

واما فيما ليست له وحدة طبيعية كالحجر الموضوع بجنب الانسان فليس

هناك سوى الجوهرين جوهر ثالث كماذكره .

وبالجملة الجوهرية لاينتقل من العلة الى المعلول لانها مفهوم واحدلاتفاضل فيه ولاتعدد من حيث المعنى والمفهوم .

واما الوجود فالحق فيه كما سبق انه بنفس حقيقته و ذاته يكون متقدما و متاخراً و جاعلا و مجعولا وتعدده و تكثره ليس من نحو تكثر مفهوم واحد كلى نوعى اوجنسى ، لان تعدد المعانى و المهيات انما يكون بالوجود و تعدد الوجود بنفسه كما تعرفه الراسخون فى العلم ، و حرمت هذه المعرفة على غيرهم و ما يقع منه فى الذهن ويعرضه العموم والكلية ليس حقيقة الوجود ، بل وجهامن وجوهها و حكاية عنها ، و هو المفهوم العام المصدرى .

والحاصل ان جوهرية العلة والجزء لجوهرية المعلول و المركب فى انها جوهرية وهى اقدم وافضل فىانها موجود من جوهرية المعلول و المركب و ملاك التقدم و الفضيلة فى الوجود نفس الوجود كما مر ، فالجسمية اقدم بالوجود من الحيوانية لا فى الجوهرية ، و كذا الحيوان اولى و اقدم وجودا من الانسانية لا بالجسمية و الجوهرية ، فكما انه لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان فى كونها موجودة لافى كونها جسمية . فكذلك لحقت الجوهرية بالحيوان بتوسط الجسميةفى كونهاموجودةلافى كون الجوهريةجوهرية ، و كذالولاجوهريةالجزئين موجودة ما كان مجموعهما جوهرا موجوداً لا انه لولا جوهرية الجزئين جوهرية ما كان مجموعهما جوهرا لان الجوهرية للمجموع كالجوهرية للجزئين من غير تفاوت وليست احديهما مستفادة من الاخرى ، فلاوجه للتفريع الذىذكرهمنقوله : فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع .

واما الجواب عن البحث الرابع فنقول : ان من قال بنفى العلية والمعلولية والتقدم والتاخرفى المهيات الجوهرية بل فى المهيات مطلقا ، هم الحكماء المشائون و من مذهبهم ان للوجود صورة فى الاعيان بل الصورة العينية لكل شىء ليست الا

نحو وجوده .

واما من ذهب الى ان الوجود لاحقيقة له ولاصورة منه في الخارج فلا محالة يلزمه القول بان العلية والمعلولية و التقدم والتاخر الذاتيين لا يكون الا من جهة المهيات و بحسبها ، فاذا كانت العلة والمعلول جوهرين كالعقل والنفس او كالمادة و الصورة و ما يتركب منهما ، فلابد على مذهبه ان يكون المهية الجوهرية في كونها مهية جوهرية علة لمهية جوهرية اخرى كذلك ، لان هذا من ضروريات كون الوجود امرا اعتباريا ، فان الامر الاعتبارى لايكون فاعلا مؤثراً ولا مجعولا منفعلا ، فما ذكره هذا المعترض غير وارد على شيء من المذهبين ، بل ذلك وارد على من جمع في مذهبه من كل واحد من المذهبين شيئا فراى رأى المشائين في نفى التفاوت بين الذاتيات والمهيات بالتقدم و التاخر والاولوية و عدمها ، و راى رأى الرواقيين في ان الوجود امر ذهنى لاتاثير لها ولا تأثر ، وانما الجاعلية و المجعولية بحسب المهيات لاغير ، فيلزم عليه التناقض ، وقد مر في اوائل هذا السفر ورود هذا الالزام على جمع من الاعلام ، وقد خرقوا الاجماع المركب الواقع من الحكماء العظام ، و صادموا البرهان المتبع للعقول في الاحكام .

واما الجواب عن البحث الخامس ، فانا نقول : ان جوهرية الجسم وان لم - تكن غير جوهرية مجموع الجزئين ولا زائدة عليهما الا ان جوهريته غير جوهرية كل واحد من الجزئين بالعدد بناء على ماذهب اليه تبعا لاكثر القوم من ان جعل المادة غير جعل الصورة ، فاما اذا كان جعلاهما واحدا ، لم يكن لاحد ان يقول : جوهرية الجسم غير جوهرية كل منهما بالعدد كما في النوع البسيط بالنسبة الى جنسه و فصله ، فالجسم جوهر موجود لامحالة و ليس وجوده الجوهرى على ما اختاره عين وجود احد جزئيه ولا جوهرية الجزء و الكل واحدا بالعدد بل بحسب المفهوم من المعنى الجنسى ، فمجرد انه لم يكن معنى الجوهرية التى في الكل غير معنى الجوهرية التى في الجزئين لم يلزم ان لايكون الكل في نفسه جوهراً ثالثا ، بل للكل جوهرية

اخرى غير الجوهريتين اللتين للجزئين بالعدد لافي كونها جوهرية ولافي كون الكل جوهرا ، فجوهرية الكل جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى و جوهرية الصورة الا انها ليست غير جوهرية المجموع بما هو مجموع وليست غير جوهرية كل واحد من الجزئين في معنى الجوهرية و بحسبها بالعدد .

فصل (٦)

في ذكر خواص الجوهر

منها انه لاضدله .

و هذا ان عني بالمتضادين مايتعا قبان على موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف .

واما ان عني بالموضوع ما هو اعم من موضوع الاعراض و مادة الجواهر اى المحل مطلقا كان للجوهر ضد كالصورة النارية ، فانها تضاد الصورة المائية و نقل بعضهم عن الشيخ الرئيس : ان هذا النزاع لفظي و هو ليس كذلك كما سنشير اليه و يشارك الجوهر في هذه الخاصية بعض انواع الكم ، اذلا ضد للعدد كالثلاثة والاربعة ، لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد ، وايضا مامن عدد الافوقه عدد آخر ، فلايكون بين عددين غاية التباعد .

اللهم الا عند من لايشترط غاية التباعد في التضاد .

و قد علمت تخالف الاصطلاحين فيه بين المنطقيين و الالهيين قالوا : و من توابع هذه الخاصية خاصية اخرى للجوهر و هو نفي الاشتداد و التضعف عنه ، اذ الاشتداد والتضعف انمايكونان فيمايقبل التضاد لان معناهما الحركة نحو الكمال او النقص واجزاء الحركة غير مجتمعة في محل واحد ولان بقاء الموضوع شرط في تمام الحركة والمسافة ، فهو ان كان الفرد الضعيف فيبطل بالاشتداد وان كان الفرد الشديد ، فيبطل بالتضعف ، فلايكون موضوع باقيا فلاحركة في الجوهر ، وستعلم ضعف هذا القول عند كلامنا في اثبات حدوث العالم بوقوع الاستحالة في الطبايع وصور الجوهرية .

و للقائل ان يقول ايضا : ان عد هذا الحال خاصية للجوهر غير مستقيم فان الكم لايقبلهما عندهم ، لان المحققين لايفرقون بين الاشتداد والتضعف وبين الازدياد والتنقص في المعنى ، فان الحركة في الكمال معنى واحد سواء كانت في الكيف وسمي بالاشتداد او في الكم ، وسمي بالازدياد وكذا الحركة في التنقص معنى واحد سواء سمي بالتضعف او بالتنقص ، ولان الكمية الواحدة المعينة ايضا يبطل بالازدياد و الانتقاص ، اذا كانت متصلة واذا كانت منفصلة ، فليس ماهو الزائد عين ماهو الناقص ، فلا حركة للكم في كميته ، فكذا لاحركة للكيف في كيفيته ، لان الاشتداد ليس بان كيفية ما تبقى بعينها و يضم اليها مثلها ، فان الشديد من الكيفية عرض بسيط كالضعيف منها ليس انه يتالف من امثال الضعيف كما مر ، نعم المادة يتحرك في المقادير كما يتحرك الموضوع في الكيفيات .

لكنك تعلم ان مقصودهم ليس ان الجوهر لا يتحرك بل ان لاحركة فيه فلايكون وزانه ان لاحركة للكم ولا للكيف ، بل الوزان انما يتحقق لو ثبت ان لاحركة في الكم اولا اشتداد ، ولم يثبت مما ذكر فلا يبطل الخاصة المذكورة بما اورده ، و كثيراً ما يقع الاشتباه بين هذين المعنيين لمن نظر في كلامهم حتى ان صاحب حكمة الاشراق غير العبارة في المطارحات عند عده خواص الجوهر ، فقال : ومن احوال الجوهر الغير العامة ومن خواص الجوهر انه لايشتد ولا يضعف و هذا الاستحالة التضاد فيه ، فان الاشتداد و التضعف انما يكونان بين الضدين ، و هذا ليس خاصة الجوهر ، فان الكم ايضا لايقبلهما على ماسيأتي فيه الكلام انتهى قوله .

وليس فيما ذكره في مستأنف كلامه الانفى الحركة من الكم لانفيها فيه و اين هذا من ذاك ، كيف والمتحرك بالذات في كل حركة ليس الا الجواهر المادية بل الذى عد من الخواص لمقولة الجوهر نفى كونه حاصلا بالتدريج متحركا ، وهذا ما راموه بقولهم لااشتداد ولاحركة لها بدلا عن قولهم لااشتداد ولاحركة فيها ولهذا قالوا : ان جوهراً لايكون اشد في الجوهرية من جوهر آخر ، و ان كان اولى منه

في الوجود لان الاولوية تتعلق بوجود الشيء والاشدية تتعلق بمهيته

بحث و تحقيق

و لاصحاب المكاشفة المؤيدين بقوة البرهان و نور العرفان

هيهنا نظر حكمي

وهو ان الاشتداد كما يقع في الكيف يقع في الجوهر ، وان الموضوع للحركة الجوهريه في الطبايع المادية وحدته الشخصية محفوظة بوحدة عقلية نورية فاعلية للفاعل العقلي الحافظ للشخص الطبيعي ، في مراتب الاستعمالات الذاتية و الاطوار الوجودية و بوحدة ابهامية قابلية للمادة المنحفظة وحدتها في مراتب الانفعالات و الانقلابات ، فاذن يصح وقوع الحركة في الجوهر اما في مراتب التمامية و الكمال اوفي مراتب الانتقاص ، لكن الاولى بحسب مقتضى الطبيعة من جهة العناية الربانية والثانية بحسب قسر القاسر ، او قصور القابل ، فالاول كما في استكمالات الجوهر الانساني من لدن كونه جنينا بل منسيا الى غاية كونه عقلا بالفعل ومافوقه ، فان العقل الصافي ، والذهن السليم ، يحكم بان التفاوت في هذه المراتب الانسانية ليس بامور عرضية زائدة من احوال المزاج و غيره من المقدار و الوضع وما يجرى مجريهما حتى انه لافرق بين الطفل الناقص و الشيخ الكامل الا بالاعراض ، فان بطلان هذا قريب من البديهيات .

و اما الثاني فكانقلاب العناصر بعضها الى بعض ، فان الماء اذا صار هواء عند ورود الحرارة الشديدة عليه المضعفة للمائية قليلا قليلا ، بالتدريج حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواء فليس ذلك بان الماء مع كونه ماء صار هواء اونفد الماء في آن وحدث الهواء في آن آخر مجاورله، فيلزم تتالي الانين وهو محال او غير مجاور له فيلزم تعرى الماء عن الصور بينهما وهوايضا محال ، بل الحق ان الجوهر المائي تنقصت جوهريته المائية على التدريج حتى صار هواء ، وذلك لان

الموضوع لهذه الحركة الجوهرية هو الهيولى ، ولكن لا بنفسها لعدم قوامها الا بصورة ما ، بل هي مع صورة ما ، لا على التعيين موضوعة لهذه الحركة ، فانما يقع حركتها في خصوصيات الصور الجوهرية ، و هذه كالحركة الكمية ، فان الهيولى مادة الكم المقداري لا يمكن خلوه عن مقدار ما فهي مع مقدار ما باقية موضوعة للحركة في خصوصيات المقدار فلا تبطل وحدتها المعتبرة فـي بقائها وانحفاظها بتعاقب الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها .

وقـد علمت ان المقدار التعليمي ليس مما يمكن تجرد المادة عنها لافـي الوجود ولا في الوهم ايضا ، فاذن الموضوع للحركة الجوهرية باق بعينه بحاله التي اعتبرت في قوام وجوده ومع توارد خصوصيات الجوهر الصوري عليه فلا محذور في ذلك كما زعمه الشيخ الرئيس ومتابعوه .

وايضا فلو لم يكن حد مشترك بين الماء والهواء حتى يكون اسخن الافراد المائية وابرد الافراد الهوائية يلزم المحذور المذكور آنفا ، من خلو الهيولى من كافة الصور في آن فهو مستحيل اتفاقا وبرهانا ، وهذا مما لا مخلص لهم عنه الا بتجويز الحركة في الصور الجوهرية اى الاشتداد والتضعف .

تنبيه

ومما ينبه على هذا المطلب ويؤكده إن المني في الرحم يزداد كما لا حتى يصدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتى يصدر عنه افعال الحيوان ثم آثار الانسانية ، فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعيا بلا تدرج في الاشتداد و الاستكمال على سبيل فساد دفعي و كون آني يلزم تعاقب الفواعل المتباينة الذوات على مادة مشتركة ، وذلك غير صحيح في الافاعيل الطبيعية ، فان تفويض احد الفاعلين مادة فعله الى الاخر ، انما يصح في الصناعات الاختيارية الواقعة بالقصد والروية دون الطبيعية ، فان مادة كل فعل طبيعي متقوم بفاعله ،

وايضا لاشك ان للطبيعة القائمة بمادة النطفة اقتضاء في الاستكمال و توجها غريزيا نحو تحصيل الكمال وليس توجهها واقتضائها مبطلا لنفسه ومفسدألصورته ، فمن اين‌حصلت علة الفساد وسبب البطلان للصورةالاولی حتی‌یحدث الثانية والطبيعة لايقتضي الاحفظ صورتها والتوجه الى غايتها وكمالها بامداد من‌القوی العالية .

فكما ان‌الصورة الطبيعية كمال للمادة الجسمية ، فكذاالصورة النباتية كمال و سبب غائي للصورة الطبيعية ، وكذلك الحيوانية غاية كمالية للنفس النباتية وهلم جرا الى درجة العقل المستفاد ومابعده ، وفی‌جمیع هذه‌الدرجات والمقامات وحده موضوع‌الحركة محفوظة ! بواحدبالعموم‌من‌الصورة ، وهونوع مامن‌الصورالمتعاقبة على الاتصال يستحفظه وحدته الاتصالية بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال بعد الكمال حسب تزايد الاستكمال بتوارد الاحوال والاتصال ايضا ضرب من‌الوحدة الشخصية ، و ان‌كان على سبيل‌التدريج و عدم الاستقرار وهذا و ان كان فيه حيد عن‌المشهور ، لكنك تعلم ان‌العاقل لايحيد عن المشهور ولا يجاوز ما عليه الجمهورماوجد عنه محيصا .

ثم من نظر في اطوار الانسان وعجائب نشأته وعوالمه ورآه كيف تعرج تارة الى سماء العقل رقيا وينزل الی‌ارض‌الطبيعة هويا ، لم‌يبق‌له شك فی‌ان له اشتداداً و تضعفا بحسب جوهر ذاته ، واني لاابالي بمخالفة الجمهور ومجاوزة المشهور ، بل المسافريفرح‌بها ويفتخر ، فان الجمهور مستقرون ساكنون في البلد الذى هومسقط رؤسهم و ارض ولادتهم واول منزل وجودهم وانما يسافر منه و يهاجر الاحاد منهم دون الاعداد .

واما الذى يكسرسورة استنكارك واستبعادك حيث‌تقول : انه يلزم الانقلاب في المهيات والذاتيات ، فهوانك ان تحققت واذعنت مااسلفناه في ان الوجود هو الاصل في الموجودية والوقوع والمهيات تابعة لانحاء الوجودات وعلمت ان افراد الوجود بعضها اشد وبعضها اضعف كما ان بعضها اقدم من بعض بالذات لعلمت ان

الاشتداد سواء كان في الهيئة الكيفية او في الصورة الجوهرية حركة في وجود الشيء لافي مهيته .

والمشاؤن قائلون بان مراتب الاشد والاضعف انواع مختلفة ، لكنها عند الاشتداد ليست متمايزة موجودة بالفعل والالزم تركب الحركه من اكوان آنية غير متناهية ، وهو محال ، وانكشف لك ان انحفاظ المهيات على ماهي هي في كل مرتبة من الوجود بحاله من غير انقلاب فيها فان كل معنى من المعاني و كل مهية من المهيات بحسب ذاته ليس الا نفسه ، و كذا كل نحو خاص من الـوجود ليس الانفسه الاان لحقيقة الوجود انحاء واطواراً كثيرة في شئون ذاتها ودرجات نفسها لابجعل جاعل و تاثير فاعل وهذا شديدا الغموض ليس هيهنا موضع كشفه ولنرجع الى مافارقناه .

فنقول : ومن خواص الجوهر كونه مقصودا بالاشارة ، قيل انها دلالة حسية اوعقلية الى الشيء بحيث لايشترك فيها غيره ، فالاشارة لو كانت الـى الاعراض ، فهي انكانت حسية فمحسوسية الاعـراض انماهي بامور تابعة للمواد والاجرام ، فالاشارة اليها تابعة للاشارة الى محالها ، وان كانت اشارة عقلية فهي لاتتناول الاعراض الشخصية الامن جهة العلم باسبابها وعللها ، فلايكون العلم بها الا كليا فلايكون اشارة اذالاشارة الى شيء لايحتمل الشركة كما قلنا .

ومن هيهنا يعلـم ان كليات الجوهر ايضا لايمكن الاشارة اليها ، ككليات الاعراض فقد اخطأ من ظن ان هذه الخاصـة شاملة لجميع الجواهر و كذا الجوهر الجزئي الجسماني غير قابل للاشارة العقلية لكونه غير معقول على ماهو المشهور عندهم ، فلايشار اليه باشارة عقلية الابتبعية العلم باسبابها وعللها .

ومنهم من زعم ان العرض قابل للاشارة العقلية لانها تعقل من حيث طبيعته دون الاضافة الى محل مخصوص فلم يبق فرق بين الجوهر والعرض في قبولها ، اذالكلي من كل منهما مقصود بالاشارة العقلية ، والجزئي من كل منهما مقصود بالاشارة الحسية ، الا ان من عرف معنى كون الشيء مقصودا بالاشارة وان مرجعها نحـو من الوجود

الحضوری ، ولايكفي فيها مطلق المعلومية على الوجه الكلي لم يشتبه عليه الامر ، فان مهية العرض مما يتقوم وجوده بالموضوع ، بخلاف الجوهر ، فانه لا حاجة له الى محل .

والذی يتوهم فيه الحاجة الى المحل من الصور المادية ليس كما توهم ، فان الحاجة لها الى المادة ليست فی تقوم وجودها بل فی لوازم شخصيتها كما سيجیء ، فمهية كل جوهر بحسب وجودها الذهنی التی يعرضه العموم و الاشتراك مما لاشبهة فی قبولها الاشارة العقلية من حيث تعينها العقلی (۱) الذهنی ، وان لـم يقبلها من حيث ابهامها الخارجی ، بخلاف مهية العرض ، فانها تابعة لغيرها فی الوجود مطلقا ، فليست مقصودة الا بالعرض كما يظهر بالوجدان .

واما الجوهر المفارق البحت ، فهل يمكن ان يقع اليها اشارة عقلية مخصصة عينا وعقلا ، فالمشائون ينكرونها الا فی علم المفارق بذاته وصفاته الذاتية والرواقيون اثبتوها

و الحق فی ذلك مع الرواقيين كما سيأتی فی مباحث علم الله ومن خواص الجوهر كونه موجود النفسه بالمعنى المقابل للوجود النسبی ، و هذه ! يختص بما لا محل له من الجواهر ، فان الصور المادية و كذا كليات الجواهر على راى المشائين وجودها لغيرها ، اذليس قوامها بذاتها اصلا و انما قلنا على رأی المشائين لما مر من مذهب الأقدمين من وجود الكليات الطبيعية فی عالم المفارقات قائمة بانفسها .

ولقائل ان يقول : اما الصور المادية ، فهی من حيث طبيعتها مستغنية عن المادة

۱ـ ان كليات الجواهر لها تعين عقلی وابهام خارجی ، فان وجود كل كلی فی العقل مختص به لايشاركه غيره فيه يشترك فيه جميع افراده الخارجية ، فكل كلی من الجواهر العقلية يكون مشاراً اليه بالاشارة العقلية بحسب التعين العقلی و وجوده فی العقل ، واما من حيث ابهامه الخارجی فلايقبلها ، فالقائل قدخلط بين الابهام الخارجی والتعين العقلی ، فتدبر

(اسماعيل ره)

وانما الحاجة لها الی المادة من حیث تشخصها و لیست المادة متقومة بها بخصوصها لبقاء المادة دونها ، فما هو اصل الجوهر و حقیقته فلیس وجوده لغیره و ما هو لغیره فهو عرض .

واما الکلیات والصور الذهنیة ، فقد مر انها لیست من مقولة الجوهر بل من مقولة الکیف و ان کانت حدودها و معانیها الجوهریة حاصلة فی العقل ، و الجوهر محمول علیها لا بالحمل الشایع الصناعی فلم ینقدح لشیء من القبیلین عموم هذه الخاصیة للجوهر .

لکنا نجیب عن الاول : بان الجوهر الصوری وان کان بحسب المهیة مستغنیا عن المادة الا انه لما کانت مهیة متحدة مع التشخص فی نحو من الوجود اتحادا بالذات ، صدق ان هذا النوع من الجوهر وجوده الشخصی لغیره .

وعن الثانی ایضا بمثل ما ذکرناه ، فان مهیة الانسان واقع تحت مقولة الجوهر بالذات ، فیکون جوهرا لکن یصدق علیها انها مما یوجد مفتقرا الی موضوع عقلی قائما به ، فتکون عند وجودها الذهنی موجودة لغیرها ، فهذه الخاصیة لیست ثابتة لمقولة الجوهر فی جمیع افرادها الشخصیة التی یحمل علیها معنی الجوهریة اویشمل فی ذواتها علیه .

ومن خاصیة الجوهر ان الواحد العددی منه یقبل صفات متقابلة کالسواد و البیاض للجسم والرجاء والخوف فی النفس .

فان قلت : الظن الواحد قد یکون صادقا و قد یکون کاذبا و هو نوع من العلم القائم بالنفس و العلم الحصولی عرض ، فالکیف ایضا اشترک مع الجوهر فی هذا الوصف .

قلت : المراد تبدل تلک الصفات المتضادة فی انفسها لا بحسب نسبتها الی امر خارج ، والصدق والکذب من الامور النسبیة ، فالظن الصادق اذا کذب کان لتغیر الامر الخارج عنه ، فالصورة العقلیة بحالها عند ما کذبت نسبتها الی الواقع بعد الصدق ،

وهذا ايضامن الخواص الغير الشاملة ، فان الجواهر المفارقة لاتغير فيها و العالم العقلى مصون عن التبدل و التجددولوحه محفوظ عن النسخ والمحو والاثبات ، وانما القابل لشيء منها هو مادون ذلك العالم كالعالم النفساني السماوى ، فان فيه كتاب المحو و الاثبات لتطرق النسخ والتبديل في النفوس لقوله تعالى : يمحوالله مايشاء و يثبت و عنده ام الكتاب .

ولايتوهمن ان الكلى من الجوهر الذى عندهم من الجواهر الثانية او الثالثة مما يتغير لاجل كونه محمولا على الابيض تارة وعلى الاسوداخرى ، لان ذلك لمطابقته للمختلفات لالتغيره بالذات في صفة من الصفات ، فالكلى يشتمل على كل شخص و ليس بحق ان كل شخص منه ابيض و كل شخص منه اسود ، فلايتغير الجواهر الثوانى ، والثوالث من جهة ما هى ثوان و ثوالث اعنى الانواع و الاجناس . كما لايتغير المفارقات بالفعل ولا يتوهمن ان هذه الخاصية توجد في الاعراض بواسطة ان تتخيل ان اللون المطلق يجوز كونه سواداً و بياضا ، فتغير من السواد الى البياض ، و ذلك لان البياض اذا بطل فصله بطلت لونيته ، لانهما مجعولان بجعل واحد ، فاذا زال لون زال بتمامه وحصل لون آخر وليس يجوز انسلاخ فصله مع بقاء سنخ منه ، لان ذلك غير ممكن التحقق في النوع البسيط واللون المطلق العقلى نسبته الى الجميع سواء .

وما اشتهر من ان في الجنس استعداداً لوجود الفصول ، فذلك انما يصح فى جنس الانواع المركبة لابماهو جنس بل بماهو مأخوذ مادة .

و قد علمت الفرق بين الاعتبارين فيماسبق ، فلواطلق فى جنس البسائط انه مما يقبل الفصول ، فمعناه ان الوهم يمكنه ان يجرد الطبيعة الجنسية كاللونية مثلا ، فينسبه الى اى الفصلين شاء كالقابضية للبصر والمفرقية له على ان ماعد من خواص الجوهر هو القبول الخارجي لامرين متقابلين يعرضان لقابل واحد ولوان الكلى بماهو كلى يقبلهما لكان كل لون سوادا او بياضا ولوكانت طبيعة اللون تقبل السواد كانت مسودة لاسوادا كذا لوقبلت البياض كانت مبيضة لابياضا ، فلم يكن في الوجود سوادما

و لابياض ما ولوكانا لم يكونا معا ، بل على التعاقب في الوجود و كثيراً ما يقع الغلط من الاشتباه ، بين الوحدة العددية ، والوحدة المعنوية .

فصل (٧)

في استحالة ان يكون موجود واحد جوهراً أو عرضا

هذا الحكم ممايعرف صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر والعرض لكون احدهما بمنزلة سلب الاخر والشيء و سلبه لايصدقان على شيء بديهة ، فان مفهوم العرض الموجود في موضوع و مفهوم الجوهر الموجود لا في موضوع ، فلا نعني بالجوهر الا مالا يكون متعلق الوجود بالموضوع ولا بالعرض الا ما يكون متعلق الوجود بموضوع ما اى موضوع كان ، فالشيء الواحد يستحيل ان يصدق عليه هذان المفهومان و قد جوز ذلك قوم من القدماء و الشيخ الرئيس استبعده و اهم وجوه تمسكوا بها .

احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان الحكماء يقولون كثيرا من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض ، فتلك الفصول تكون جواهر واعراضا معا .

وقد اجاب الشيخ عنه بان اطلاق الكيف على الفصول و على التى من مقولة الاعراض بالاشتراك اللفظى .

و يمكن ان يقال في نفي كون فصول الجواهر اعراضا ان الفصل كمامر ليس موجودا متميزا عن الجنس الا في العقل عند التحليل ، فلو كان عرضا للجنس لوجب ان يتميز وجوده عن وجود مايتوهم كونه موضوعا له ضرورة ان وجود العرض مباين لوجود موضوعه في الواقع والفصل متحد مع الجنس في الوجود ، لانه يحمل عليه حمل هوهو .

واما عند التحليل العقلي واعتبار كل منهما متميزا عن صاحبه فيكون نسبة الفصل الي الجنس حينئذ نسبة الصورة الي المادة لانسبة العرض الي موضوعه ، فيكون

الفصل صورة عقلية والجنس مادة عقلية يحتاج في تحصيل وجودها وتعينها الى تلك الصورة اذ المبهم لاوجود له بالاستقلال ، وكذا الحال في فصول المركبات واجناسها الان لها في الخارج ايضا تعدداً في الوجود بوجه فيكون مادة وصورة خارجيتين لاعرضا وموضوعا .

وثانيها : ان الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضا و كانت في الجوهر المركب منهما جزء منه وجزء الجوهر جوهر ، فكان امر واحد جوهراً وعرضا .

والجواب ان الصورة ليس وجودها في حامل الصورة كوجود الشيء في الموضوع ولا في المركب ايضا كذلك على ما قرروه ولا وجود لها في غير هذين ، فلا يكون عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شيء من الاشياء حاجة العرض الى الموضوع ، فيكون جوهراً في ذاتها مطلقا .

وثالثها : ان الحرارة جزء من الحار والحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر ، فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها ، فهي تكون جوهرا وعرضا بالنسبة الى الامرين .

والجواب ان الحرارة ان اريد بها الطبيعة النارية الغير المحسوسة فحالها كما علمت من ان وجودها في الجسم الناري اعني مادة النار ليس كوجود شيء في الموضوع ، بل كوجود شيء في المادة اعني الصورة وان اريد بها الكيفية المحسوسة فهي ليست جزء للحار لا في النار ولا في غيرها الا بمجرد الفرض والاعتبار .

ورابعها : (١) ان العرض في المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه و كل

---

١ ـ لافرق بينه وبين الثالث الا بالعموم والخصوص وبيان جوهرية جزء المركب الجوهري فانه بين في الثالث بانه جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر وفي الرابع بان جزء الجوهر لايكون عرضا فيه ومالايكون عرضا فهو جوهر ، فتدبر .

(اسماعيل ره)

مالایکون عرضا فی الشیء کان جوهرا فیه لکنه بالنسبة الی القابل له عرض فالشیء الواحد یکون جوهرا وعرضا .

والجواب ان هذه شبهة نشأت من الخلط بین مفهومی الجوهر والجوهری ، و کذا بین مفهومی العرض والعرضی ، فان الاخیرین اعنی الجوهری والعرضی امران نسبیان ، والاولان امران حقیقیان ، فکما ان الجوهر دائما فی ذاته لایتغیر جوهریته بالقیاس الی شیء بل لانه فی نفسه غیر مفتقر الی موضوع اصلا ، فکذا العرض فی نفسه لا بالقیاس الی شیء .

واما العرضیة او الجوهریة ، بمعنی کون الشیء عرضیا ، ای خارجا محمولا او جوهریا ای ذاتیا ، فذلك مما یکون بنائه علی احد هذین الاعتبارین واحدی هاتین النسبتین ، اعنی الدخول فی شیء والخروج عنه ، فهیهنا احتمالات ، فان شیئا واحدا یجوز ان یکون عرضا فی نفسه وعرضیا لشیء ویجوز ان یکون عرضا فی نفسه وجوهریا لشیء وان یکون جوهرا فی نفسه وجوهریا لشیء اوجوهرا فی نفسه وعرضیا لاخر کالانسان بالقیاس الی الضاحك ، ویحتمل ایضا ان یکون شیء واحد عرضا فی نفسه وجوهریا وعرضیا لشیئین آخرین کالبیاض ، فانه عرض فی نفسه وعرضی بالقیاس الی الجسم القابل وجوهری بالقیاس الی المرکب منهما وان یکون شیء واحد جوهرا فی نفسه وجوهریا وعرضیا بالقیاس الی آخرین کالحیوان ، فانه جوهر فی نفسه وجوهری للانسان ، وعرضی للماشی

فقد انکشف ان مجرد کون الشیء فی المرکب جزء له لایوجب کونه جوهرا الا اذا لم یکن مهیته محتاجة الی الموضوع ، فان کانت مهیته مفتقرة الی الموضوع فهو عرض ، سواء کان جزء للمرکب ام لا وما وجد فی کلام القوم ان جزء المرکب الجوهری جوهر (١) فهو مشروط بان یکون المرکب ذا طبیعة واحدة

١ـ فان المرکب الطبیعی لابد ان یکون بین اجزائه حاجة لاعلی وجه دائر فلایمکن تحقق الترکیب الطبیعی من العرض وموضعه ، فان العرض وان کان محتاجا الی الموضوع لکن ←

لان جزء المركب الطبيعي اذا وجد في شيء فلا يكون وجوده فيه كوجود شيء في موضوع بل كوجوده في مادة له وهذه المعاني مبسوطة في قاطيغورياس الشفاء بما لامزيد عليه .

فمن اراد فليرجع الى ما هناك لكن ما ذكرناه يكفي للسالك الطالب لان غرضه مجرد السلوك الى مطلوبه و تحصيل ما لايتم الواجب من مطلوبه الا به و ازالة الموانع و رفع العوائق و القواطع و المجاهدة مع الشياطين و المدافعة مع قطاع الطريق والمضلين لا الاحاطة بجميع الاقوال والمذاهب والابحاث .

عقدة و حل

ثم العجب من صاحب المباحث المسماة بالمشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المعاني مراراً كثيرة في كتبه و شروحه لكلام الحكماء رجع و قال : ان لهم ان يحتجوا المذهبهم ان كل ما حل في شيء ، فانه يكون لذلك الحال اعتباران في محل و اعتباران في المجموع .

اما الاعتبار الثاني فلا شبهة في انه لا يوجب العرضية لانه جزء و من شرط العرض ان لا يكون جزء ، و اما اعتبار كونه في المحل فلا يخلو = اما ان يعقل محل يتقوم بما يحل فيه اولا يعقل ، والاول باطل لوجهين .

احدهما : ان الحال محتاج في وجوده الى المحل فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الاخر والدور باطل .

الثاني : ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها ، فلو كان لوجود شيء من الصور العنصرية مدخل في تقويم وجود الهيولى وتتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة ، فحينئذ لايكون الهيولى مشتركة ، هذا خلف ، فيكون الحال

← الموضوع مستغن عنه فيكون التركيب بينهما اعتباريا لاطبيعيا ، ومن هيهنا ظهر ان الاشتباه نشأ من الخلط بين المركب الاعتباري و بين المركب الطبيعي فلاتغفل .

(اسماعيل ره)

جوهرا وعرضا ، وهذه هي العقدة التي لفقها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهراً وعرضا .

واما حلها فبتذكر ماسلف حتى تظهر وجوه الفساد فيما ذكره

اما اولا : فلانه خلط بين الجوهر و الجوهري اعني الذاتي و بين العرض و العرضي اعني الخارج عن الذات ، فاستدل على جوهرية كل ماحل في موضوع بانه جزء للمجموع وجزء المجموع لا يكون عرضا .

والحق ان جزء المجموع لايكون عرضيا له لا انه لايكون عرضا في نفسه ، فلايوجب كونه جزء الشيء كونه جوهرا في نفسه بل كونه جوهرياً لغيره ، فلامنافاة بين كون الشيء عرضاً في نفسه جوهرياً لغيره .

و اما ثانياً : فقد وقع الخلط والاشتباه ايضاً بين حال الشيء في نفسه وبين حاله منتسباً (ظ) الى غيره فاستدل من نفي احدهما على اثبات مقابل الاخر وذلك باطل ، فان عدم كون الشيء عرضياً لايوجب كونه جوهراً ، اذليس مقابلا له انما المقابل له الجوهري بمعنى الذاتي ، فلايثبت من نفي كون الشيء عرضياً الا كونه ذاتيا ، و ليس كل ذاتي جوهراً في نفسه فان اللونية مثلا ذاتية للسواد و ليست جوهراً .

و اما ثالثاً : فما ذكره من الدور ليس بمستحيل مطلقا لان جهة الاحتياج بين الحال المقوم للمحل كالصورة و المحل المتقوم به كالهيولى مختلف كما ستقف عليه في مباحث التلازم بين المادة وصورة ، وليس كل مايطلق عليه لفظ الدور ولو بالاشتراك مستحيلا ، انما المحال من الدور ما يكون جهة الافتقار في الطرفين واحدة لان البرهان انما اقيم على هذا لاعلى غيره وان اطلق لفظ الدور عليه لغة و عرفا .

و اما رابعاً : فلما سيجيء من اثبات ان الماده مفتقرة في تقومها الى نوع من الصور اى نوع كان وليست مفتقرة اصلا الى شيء من الاعراض نحواً من الافتقار .

وهذا هو مناط الفرق بين كون الحال صورة و بين كونه عرضا فالعـرض

طبيعة ناعتية لايمكن قوامها الا بالمحل .

واما الصور الجوهرية فحاجتها الى المحل ليست بطبيعتها بل بعوارض شخصيتها ولوازم وجودها الخارجي .

فليكن هذا آخر ماقصدنا ذكره من خواص الجوهرية والعرضيه

تم المجلد الاول من
السفر الثانی و یلیه
المجلد الثانی
انشاءالله



فهرس ما في هذا الجزء

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفن‌الثالث‌في‌بقية‌المقولات

العرضية

الفن الرابع

جمعداری اموال مرکز
جمعداری اموال
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

